

كتاب المسامرة

للكمال بن أبي شريف بشرح المسامرة للعلامة
الكمال بن الهمام في علم الكلام
رحمهم الله

٢

وعلى المسامرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفي وضعناها في
صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصلا بينهما مجداول
وجعلنا التعليق للكتاب الاول

(تذييله)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخبر الشيخ فرج الله زكي
الكردي بالجامع الازهر الشريف بمصر
ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندي بجوار أجرة خاتمة اسكولاب بالموسكى

(حقوق الطبع محفوظة للترجم)

محمد

(الطبعة الاولى)

بالمطبعة الكبرى الاميرية بيولاقي مصر المحمية

سنة ١٣١٧

هجريه

(بالقسم الادبي)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ورقم سطوره رسائل معلنة
بوجوب وجوده الى كافة عبيده والصلاة والسلام على افضل من جباهه من فضله
بمزيده محمد المصطفى وآله وأصحابه القاطنين بنصر دين الله وتأييده وتأيي سنته وجماعة
محبته في تقويم العقد وتسديده (وبعد) فهذا التوضيح لكتاب المسيرة في العقائد
المنجية في الآخرة تأليف شيخنا الامام العلامة أوحد علماء مصره وواسطة عقد
محقق عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام
جاد ضريحه بالرضوان صوب النعمان وبؤاه مولاهم بمبوء أصدق في دار السلام قصدت
فيه تقرير معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائل من الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفى عامله الله تعالى بلطفه الخفى
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فإني
الفقيه الى رحمة ربه الغنى قاسما الحنفى يقول ان بعض الاخوان قرأ على كتاب المسيرة
في العقائد المنجية في الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألني
أن أكتب له ما وقع في التقرير فأجبت به الى سؤاله مستعينا بالله انه حسبي ونعم الوكيل

سبحانه النفع به ولن قرأه أو رقه ولن فهمه بعد أن فهمه أنه تعالى ولي كل نعمة
 وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله عنه ورضي عنه ونفع بعلمه المسكين
 (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب
 المجيد وعلما بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل
 اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أحذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل
 أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفي رواية للإمام أحمد في مسنده كل أمر ذي بال
 لا يفتح به كرا لله فهو أبتوأ قال أقطع هكذا أورده في المسند على التردد وفي رواية أوردها
 الخطيب في كتابه الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع كل أمر ذي بال لا يبدأ
 فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معاملة بكل منها
 لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذ كرا لله وبلقظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلقظ الحمد
 لله فان قيل انما الابتداء حقيقة بيسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله
 فمن جملة البدوء بيسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهم مع امتعذر أجيب بوجهين
 أحدهما أن الابتداء محمول على العرف الذي يعتبر عمداً لا الحقيقى فالكتاب العزيز
 مبسوء عرفاً الفاتحة بكلماتها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبسوءها
 الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني أن المراد بالابتداء
 أعظم من الحقيقى والاضافى فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالجدب الاضافة الى ما بعده
 وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل في ما فيه من دقة وتكلف وبالله في باسم الله متعلقة
 بنوف تقديره هنا باسم الله أولف هذا الكتاب والباء للإبسية على جهة التبرك
 يكون المعنى متبركاً باسم الله أولف أو أضع فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضع
 بكلامه لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقدير ابتدئ وبالله علم للذات الواجب
 الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحمل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتمجال

والاشتقاق وم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحته شروح الاسماء الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام ۞ والرحمن الرحيم اسمان عربيان بيا للبالغه من الرحمة وأصل
معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رقه وهو هذا
في حق الله تعالى بحال ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون
من الصفات المعنوية وإما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله
تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله وأما تعريف مطلق الحمد بأنه الوصف بالجمل
الاختياري أو بأنه الثناء باللسان على الجمل الاختياري فإنه لا يتناول الثناء على الله تعالى
بصفات ذاته لتعالیه عن وصفها بالصدق عن اختياره فانه معنى الحدوث وما ذكر
في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشف تعسف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها
للجنس وعليه صاحب الكشف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام في الله
يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقدير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر إذا المعنى
كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له وأما على الجنس فبالالتزام لأن المعنى أن جنس
المحامد مختص به تعالى أو مستحق له ويلزمه أن لا يثبت فرد منها غيره اذ لو ثبت فرد منها
غيره لسكان الجنس ثباته في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف المدلول
الحمد لله ثم إن جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى أن فائل الحمد لله
منشئ للثناء على الله سبحانه بعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى
لغوي لا يتنافى كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا
وقد راعى المصنف رحمه الله براءة الاستهلال بالإشارة إلى معظم العقائد من الذات
الواجب الوجود بقوله لله وإلى صفات الألوهية والمعاد والنسبوات بقوله (بارئ الاسم) الخ
والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا برياً من التفاوت والتناقض أى منشئ أنواع الحيوان

أَوْ خَالِقَهَا قَالَ تَعَالَى وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ يُجْنِحُهُ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ أَوْ
مَنْشَى نَوْعِ الْإِنْسَانِ أُمَّةٌ بَعْدَ أُمَّةٍ أَوْ خَالِقَهُمْ كَذَلِكَ خَلْقَابَرِيَاءٍ مَا ذَكَرَ وَالْأُمَّةُ تَطْلُقُ لِمَعَانٍ
وَالْإِثْنُ مِنْهَا هَذَا الْجَمَاعَةُ وَقَدْ تَخَصَّصَ بِالْجَمَاعَةِ الَّذِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا وَهُمْ بِإِعْتِبَارِ الْبَعْثَةِ
إِلَيْهِمْ وَدَعَائِهِمْ إِلَى اللَّهِ يُسَمُّونَ أُمَّةَ الدَّعْوَةِ فَإِنْ آمَنُوا كُلُّهُمْ أَوْ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ سُمِّيَ الْمُؤْمِنُونَ
أُمَّةَ اللَّهِ (وَمَوْلَى النِّم) أَيْ مَا تَخَصَّصَ الْأُمُورَ الْمُنْعَمُ بِهَا عَوْدًا مِنَ الْإِبْجَادِ وَالْإِمْدَادِ بِالْبَقَاءِ وَمِنْ
السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَسَائِرِ الْقُوَى الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ وَكَفَايَةِ الْمَهْمَاتِ وَدَفْعِ الْمَلِكَاتِ
وِخْصُوصًا مِنْ سَعَةِ الرِّزْقِ وَنَفَازِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالرَّفْعَةِ وَغَيْرِهَا (الَّذِي لَا رَادَّ لِحُكْمِهِ) أَيْ
لِحُكْمِهِ أَوْ لِمَا نَفَضَى بِوُقُوعِهِ أَوْ بَعْدَ مَوْقُوعِهِ (وَلَا مَانِعَ لِمَا أُعْطِيَ وَقَسَمَ) لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ
فِي قَبْضَتِهِ وَمُصَرَّفٍ عَلَى حَسَبِ مَشِئَتِهِ أَذْهُو الْمَالِكُ لِكُلِّ شَيْءٍ مُسَبِّحَاتِهِ (الْمُتَفَرِّدُ
فِي وَجُودِهِ بِالْقَدَمِ) وَسَيَأْتِي بَيَانُ مَعْنَاهُ وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ كَثُرَ اسْتِعْمَالُ الْمُصَنِّفِينَ فِي خُطْبِهِمْ لَفْظَ
الْمُتَفَرِّدُ بِصِيغَةِ التَّفَعُّلِ وَكَذَا الْإِتِّوَاحُ وَالْمُتَقَدِّسُ وَفَحْوَ هُمَا مَعَ أَنَّ الْأَسْمَاءَ تَوْقِيفِيَّةٌ عَلَى
الْمَرْجُوحِ وَهُوَ قَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ وَلَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ سَمْعٌ وَأَنْ وَرَدَ أَصْلُهَا كَلَوْ أَحَدًا وَالْأَحَدُ أَوْ مَا يَنْتَحُو
مَعْنَاهُ كَالْقُدُوسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَقَدِّسِ وَحِينَئِذٍ فَاطْلَاقُهَا لِمَا عَلَى قَوْلِ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ
الْبَاقِلَانِي وَهُوَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَطْلَاقُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ تَعَالَى إِذَا صَحَّ اتِّصَافُهُ بِهِ وَلَمْ يَوْهَمْ نَقْصَاؤُهُ
لَمْ يَرِدْ بِهِ سَمْعٌ أَوْ عَلَى مَخْتَارِ رَجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْإِمَامِ الرَّازِي مَنْ جَوَّازِ الْأَطْلَاقِ دُونَ تَوْقِيفٍ فِي
الْوَصْفِ حَيْثُ لَمْ يَوْهَمْ نَقْصَادُونَ الْأَسْمَاءَ لِأَنَّ وَضْعَ الْأَسْمَاءِ لَهُ تَعَالَى نَوْعٌ تَصَرَّفَ بِخِلَافِ
وَصِفَةٍ تَعَالَى بِمَا مَعْنَاهُ ثَابِتٌ لَهُ وَقَدْ بَسَطْتُ الْكَلَامَ عَلَى مَعْنَى هَذِهِ الصِّيغَةِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى
بِمَا يَتَعَيَّنُ مِنْ رَاجِعَتِهِ مِنْ حَاشِيَةِ شَرْحِ الْعُقَائِدِ وَفِي قَوْلِهِ (الْحَاكِمُ عَلَى مَنْ سِوَاهُ بِالْقَنَاءِ
وَالْعَدَمِ) تَبْيِيهِ عَلَى أَنَّهُ مَعَ تَفَرُّدِهِ بِالْقَدَمِ مُتَفَرِّدٌ بِالْبَقَاءِ أَيْضًا وَفِي قَوْلِهِ (ثُمَّ يَعِيدُهُمْ) أَيْ بَعْدَ
إِفْسَائِهِمْ (لِفَصْلِ الْقَضَاءِ بَيْنَهُمْ فَيَأْخُذُ بِالْمُظْلُومِ عَنِ الظُّلْمِ) أَيْ عَنِ ظُلْمِهِ تَبْيِيهِ عَلَى أَنَّ مِنَ الْحِكْمَةِ
فِي الْإِعَادَةِ فَصْلَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْمُظْلُومِ وَظَالِمِهِ وَقَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ إِعَادَةُ الْبَهَائِمِ لِهَذَا التَّنَاصُفِ

وفي قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه
(ويتدارك بعقوبه من شاء ومن شاء عنه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة
من أن كلام العمل وجزائه راجع إلى المشيئة الإلهية فلو شاء تعالى لما أناب الطائع ولا
أوجده منه طاعة وأن العاصي في المشيئة أن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه خلافا لأهل
الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في محله (له الأمر كله لا يسئل عما فعل واحكم) أي حكم به
أو أودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وأبدع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه
إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء نفي المذهب الاعتزال (والصلاة) وهي من الله تعالى
الرجة خص الأنبياء من بين سائر البشر بالأفراد بالدعاء بالرجة بلفظ الصلاة تعظيم لهم
(والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم
المبعوث إلى الجن والإنس) ولم يصرح باسمه الشريف تبيينها على الاستغناء بهذا الوصف
عن التصريح بالاسم لبلاغ شهرة انفراد به بهذا الوصف حدا يغني باوغه عن التصريح
بالاسم إذ لا مربية في أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الإنس
والجن كافة (بالشرع القويم المشتغل على المصالح والحكم) العائد نفعها إلى العباد
المرتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة
لأنها باعثة على شرعيتها كما يميل إليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى
تعلل بالأغراض إذا الغرض ما لا حله لإقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شيء
على شيء (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أي الصفات التي يفخر
بها (والكرم) أي الجود وهو وفادة ما ينبغي للعوض كرم الصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفاً والثانية
واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه امتثالاً لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما
رواه الترمذي وغيره والا كل إما أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشف أو هو من آل إلى

كذا بول اذا رجع اليه بقرابة أو رأى أو غيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض
 المتأخرين وقد خص الشرح عند الشافعي رحمه الله بلفظ الآكل مؤثني بنى هاشم
 والمطلب ابن عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل
 المبين في الفقهيات في قسم التي موال الغنمة وقيل آله أهله الأذنون وعشيرته الأقربون
 وهو بهذا التفسير قد يتناول بن عبد شمس وبن نوفل ابن عبد مناف لانهم في رتبة بنى
 المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو
 من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤثنا ومات على الاسلام وان تحللت ردة وقوله (ما أضاء
 نجم وأفل) أي غاب (وهطل غيث) أي تابعت نزوله (وانسجم) أي سال مقصوده بتأيد
 الصلاة ببقاء الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والاقول ونزول الغيث وسيلانه بزوال
 الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد هذا التأيد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله
 وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بشكر رزقك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال
 (وسلم تسليما) امثالا لقوله تعالى صاوا عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء إما
 على توهم أما ولما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في
 بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقهاء من الاخوان) في الله تعالى (كان قد
 شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة) أي حجة الاسلام (أبي حامد محمد) بن محمد بن
 محمد بن أحمد (الغزالي الطوسي) (تمده الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته)
 وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مقدرة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني
 من كتب الاحياء الاربعين (فلم يوسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن أختصرها
 وأحييت) أنا أيضا ذلك (فشرعت على هذا القصد) يعني قصد الاختصار (فلم أستمز عليه
 الا نحو ورقتين) من الاصل أو مما كتبه (وتعرض للخطر امتحان زيادات) على ما في
 الرسالة المشار اليها (أراني الذي يريني) أي يخلق لي الرؤية القلبية التي هي الرأي (أن)

ذكرها) أي تلك الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تنميط لطالب الغرض) كذا
 في النسخ واهله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أي طالب تحرير العقائد وأطالب
 اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يرداد حتى خرج) التأليف (عن
 القصد الأول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق إلا كتابا مستقفا) لكثرة زيادته (غير أنه
 يسائر) أي يساير كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (في تراجمه) لحسن ترتيبها
 وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أي على التراجم المشار إليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة)
 في صدر الركن الأول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة) كما صنع
 في تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا (وبالغث في توضيحه وتسميته) ألم أضعمه إلا
 ليسهل) أي ليكون سهلا (على الأوساط والمبتدئين) ليعنفعه (وهما هو ذا والله) سبحانه
 لا سواه (أسأل أن ينفعني به) في الآخرة (و) ينفع به (من قرأ في الآخرة) فإن النفع فيها
 هو المطلب الأعلى والمقصود الأهم (أنه) تعالى (المولى لكل جليل) المنعم به (وهو محسبي) أي
 محسبي وكافي (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسيرة في العقائد المخفية في
 الآخرة) لأنه يساير تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى أنه ترجمها وان خالف ترتيبه في بعضها
 والمسيرة في الأصل مفاعلة من السير وهي أن يسير الراكيان متحاذيين أطلق هنا مجازا
 على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه (ويختصر) كتاب المسيرة (بعد
 المقدمة) أي يختصر ما عدا المقدمة منه (في أربعة أركان) معقودة للكلام في معرفة الذات
 والصفات والأفعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (في الإيمان والاسلام
 وما يتصل بهما) ووضعها عقب الأركان الأربعة ما أخوذ من الغزالي أيضا فإنه عقد في
 كتاب الاحياء فصلا للكلام في الإيمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة
 القدسية (الركن الأول) معقود للكلام (في ذات الله تعالى) الركن (الثاني) معقود
 للكلام (في صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (في أفعاله) تعالى الركن

(الرابع) معقول الكلام (في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم) ويختصر كل ركن منها في عشرة أصول) الركن (الاول في معرفة الله تعالى ويختصر في عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وأنه يرى وأنه واحد ﴿ المقدمة تعريف الفن ﴾ أي فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلي في الفن آخرها إلى هذا الحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام

(المقدمة) اللام للعهد وهي طائفة من الكلام قد تمت أمام المقصود لا ارتباط لها بها وانتفاع بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لأن أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بعرفة حده وموضوعه لأن العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصور هابصورة اجمالية تساويها صورنا للطلب والنظر عن الاخلال بما هو منها والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن تعار العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها تناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادوا لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افادوا التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرف الشيء هو الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازه عن كل ما عداه والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسائله إلى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمي به لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولأن مشكلة الكلام كانت أشهر مباحثه ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ولأنه كثرة الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره ولأنه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعروف في هذا التركيب ومطلع

في ترتيب الكتاب (والكلام) أي الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الاسلام عن الأدلة علمياً) أي من جهة كون تلك المعرفة علمياً في أكثر العقائد (وظناً في البعض منها) والمراد بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقوله خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية أي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فأسقط قوله مالها لان القصدي به ادخال معرفة باحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب

التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة ادراك الجزئيات وهذا كالنفس وقوله (ما عليها) أي ما يجب عليها فخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من البيان فخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للوضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الاسلام) الاضافة للبيان والدين وضع الهى سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احتراز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سابق عن الاوضاع الالهية غير السائقة كائبات الارض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوحدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بناءه سابق الى ذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصله أي يناسبه ويليق به (عن الأدلة) متعلق بمعرفة (علمياً) تمييز (وظناً في البعض) أي ادراك النفس ما عليها من العقائد ادراكاً حاصلها عن الأدلة اليقينية والظنية في البعض وبه

الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة إلى
دين الإسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الإسلام في الخاتمة ثم إن كان المراد
بما عليها ما طلب طلباً جازماً أي ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة نذب المندوبات
وكراهة المكروهات وإن كان المراد به ما طلب منها فعلاً أو تركاً طلباً جازماً أو غير جازم
فيخرج معرفة النذب والكراهة أيضاً بقوله من العقائد والأدلة بجمع دليل وهو ما يمكن
التوصل به صحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري واعتباراً لا مكاناً ليتناول التعريف ما قبل
النظر إذ الدليل دليل قبل أن يتطرق فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن
الغاسق إذ لا اعتبار به وإن اتفق أن يفضى إلى المطلوب والتقييد بالخبري احتراز عن
المعرفي لأنه إنما يفيد مطلوباً تصورياً وقوله عن الأدلة متعلق بقوله معرفة أي معرفة
ما ذكر الناشئة عن الأدلة وهو صريح في أن التقليد غير كافٍ في العقائد ﴿ واعلم أن
انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى
انظراً وقد لا يكون لذلك ومنه أكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث
العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب
النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي والآمدى والمراد بالنظر بدليل
إجمالى أما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبه والزام المنكرين وإرشاد

خارج إدراك المقلد والأدلة بجمع دليل والدليل ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى
مطلوب خبري فيتناول البرهان والإمارة واعتباراً لا مكاناً ليتناول ما قبل النظر والصحيح
هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشئ آخر
أو من الظن به الظن بشئ آخر وما ذاتياً أو مع القرائن والظن الفكر الذي يطلب به علم
أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس في المعقولات قصداً والعلم صفة يتجلى بها
المذكور إن قامت به أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافاً تاماً إن قامت

المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا يحمل على الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته تعالى) معرفة (صفاته الذاتية) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم والسؤال في القبر) أو كفيته انما يستفاد (من خارج) لامن التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشتراطها الجمهور وذهب البعض الى أنها غير شرط كما سنده كره في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية. وأما كيفية إعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمتنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الإعادة حتى لو لم يلق العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاده تعلق بهما وعباشيهما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحسي الموتى ويعثهم

به تلك الصفة فنخرج الجهل والظن اذ لا يحل فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجوير تقيضها تجويرا مرجوحا (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركيب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج

للجزاء وإن لم يتعلق لنا اعتقاد بتهصيل كيفية اعادتهم فهذا ان المسئلة ان وما أشبههما
 ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظناني البعض
 وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين
 من المسائل وبالله التوفيق وأما السؤال فليس من الظنيات لأن أدلته متواترة معني
 والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتهقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات
 متواتر معني وهو أن المسؤول عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق
 ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله
 (والحاصل منها) اشارة الى اراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يريد على
 عكس التعريف ما حصل من العقائد (معادا) أى مرة ثانية (من اعادة النظر) في الدليل
 فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكرة لما سبقته معرفته حاصل
 عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف
 غير جامع وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام
 مطلقا انما يعتد منه باعتبار حصوله أولا اذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثاني فليس
 منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أى من حيث
 انه معاد (داخل من حيث حصوله الاولى) من النظر في الدليل أولا (وهي) أى هذه
 الحثية (حيثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معادا ولا يحنى بعدم معرفة ما قرأه أن الذي
 يعترض به على التعريف هو المعاد لا عادة النظر دون نسيان أما ان كانت اعادة النظر بعد
 نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتج الى الاكتساب باستئناف نظر
 جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحثية أيضا
 والحاصل منها) أى من العقائد (معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو
 كذلك) أى معاد الخ (داخل من حيث حصوله الاولى) وهي حيثية ثابتة له

ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضاً أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنها من علم الكلام لذكرها في كتبه وأجيب بغير كون مباحث الإمامة من علم الكلام وقد أشار المصنف الى هذا الاراد وجوابه بقوله (ومباحث الإمامة ليست منه بل) هي (من المتمات) وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بهما من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحمل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها وانما كانت متممة في علم الكلام لانه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتتة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام لسبب الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تقيماً للقائده علم الكلام على أن بعضهم أدخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا على كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد أنهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما سنبينه في محله ان شاء الله تعالى وفي الاتيان عن في قوله من المتمات تنبيه على أن في علم الكلام من المقامات غيرها كالكلام في التوبة لانه من مباحث الفروع أيضاً (وموضوعه) أي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وجدته التي باعتبارها بعد علما واحداً وبعثاً عن سائر الملام هو (المعلومات التي يحمل عليها) أي شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ ذلك) فانه يبحث ومباحث الإمامة ليست منه) أي من الفن (بل من المتمات) فالاول يختلف باختلاف الحقيقة والثاني من الواجب بكل حال (وموضوعه) أي موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التي يحمل عليها) أي شئ (تصير معه) أي مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك البارئ عمتنع (أو مبدأ ذلك)

فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمنع
عليه كالحادث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحادث
والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم
فاذا قيل البارى تعالى قديم أو البارى تعالى واحد أو علم أو نحوها أو الجسم حادث أو
عادته بعبد فثبته حق فقد حل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية وإذا قيل الجسم
مركب من الجواهر الفردة مثلاً فقد حل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة دينية فإن
تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف
والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول
مجمولات مسائله فانها معلومات وحقيقية تتعلق باثبات العقائد الدينية معتبرة فيها وواعلم أن
اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمنع في حقه صفات لأحوال الاشعار الخال بالتحول
والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعبرها
في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات
العلوم كلها فقالوا موضوع **ك** كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أى التى
تلحقه لذاته أو جزئته أو خارج عنه مساولة وينبوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات
اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهي
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايتها فهي أن يصير الايمان والتصديق
بالاحكام الشرعية محكما **§** (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به
من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما شتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان
(وقد أرشد سبحانه اليه) أى الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان فى خلق السموات

يعنى أو يصير المعلوم مع ما حل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم
من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى
§ (الاصل الاول العلم بوجوده) **§** (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمى عقلي

والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل
الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والارض لا يات (و) فهو (قوله) تعالى (أفأيتهم ما تمنون
أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) (قوله تعالى) (أفأيتهم ما تعجلون أنتم تزرعونه أم نحن
الزارعون) (ونشأ لهم لنا مخرجنا ما أئمتهم ما هو المتكسر ليسه) (قوله تعالى) (أفأيتهم
الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن) أي السحاب (أم نحن المنزلون) (ونشأ جعلناه
أجاجا أي شديدا للوحدة لا يمكن ذوقه) (قوله تعالى) (أفأيتهم النار التي توروون أنتم
أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن أدارقظهم في عجائب تلك المسذ كورات) من خلق
الارضين والسموات وبدائع فطرنا الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الايات
(اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى
كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم ربه) على قانون أودع فيه فنونا
من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء الامن لاعبرة بمكابرته) وهم بعض الدهرية
(وانما كفروا بالاسرائل) حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أي ونسبة (بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أي وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا
كابعث واحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالجحوس بالنسبة الى النار)
حيث عبدواها فقد عوها الها آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أي بسميها فانهم
عبدوها (والصائبة بالكواكب) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى
وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى والجحوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيون
ينسبون بعض الاثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الاعتزال بعض
(قوله الامن لاعبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أي العقلاء (قوله
كالجحوس) مثال المشركين

ألهتنا بسوء والصائبون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب تعالى الله عما يشركون
 (واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى قال تعالى ولئن
 سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله فهذا) أي الاعتراف بما ذكر (كان)
 ثابتاً (في فطرهم) من مبدأ خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك
 للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
 أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتاً في فطرهم (كان)
 المسموع من الأنبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة لخلق إلى التوحيد)
 والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة
 وخلق الأجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا إله إلا الله دون أن يشهدوا
 أن للخلق إلهاً) لما مر من أن ذلك كان ثابتاً في فطرهم في فطرة الإنسان وشهادة آيات
 القرآن ما يغني عن إقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظائر) على سبيل
 الاستظهار (لإثباته) أي لإثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاقتفاهم
 حجة الإسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أي ما سوى الله تعالى من
 الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوماً ثم وجد أي الممكن (لا يستغنى عن
 سبب يحدثه) أي يرجع وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهي قولهم الحادث
 لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ومعلوم أن الضروري لا يستدل لإثباته ولكن

(قوله وقد رتب العلماء النظائر الخ) هذا دليل عقلي محض فاجتمع لهذا الأصل السمي
 والعقلي المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة
 إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن
 بالنوع بمعنى أنهم لا تخلو قطعاً عن صورة وأطلقوا القول بحادث ما سوى الله لكن
 بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذي ذكره المصنف ينتج
 من أول الأول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية)

بنيه عليه (و) قد (نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أى
 ما قبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (ما بعده) منها (مفتقر بالضرورة الى مخصص)
 لان كلاما من تقدمه على ذلك الوقت وتأخر عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح
 لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخر عنه لان الترجيح من غير مرجح محال
 (وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولاً أن العالم كاسياتى جواهر
 وأعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يقتصر الى محل يقوم به والعرض ما يقتصر الى
 محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بديل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة
 بمعنى وان كان الجسم أخض من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على
 الخلاف فى أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات والجوهر يصدق بغير
 المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة
 الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منها بقوله
 (فالأعراض ظاهرة الاقتدار) أى الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر
 ونبه على الثانى منهم ما مع تضمنه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضاً قائمة بالجسم)
 مفتقرة فى تحققها اليه (فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده
 (ويدل على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يتخلو
 عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الاولى) وهى أن الاجسام لا تخلو عن
 الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسم الاساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل
 وهى قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهى قضية
 ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الأعراض فظاهرة
 الاقتدار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقوم به (قوله وهى) أى
 الأعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لا يتخلو عن الحركة والسكون

ناكبا ولئن الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذة معناها من الرسالة النظامية
 لشيخه امام الحرمين (وأما الدعوى الثانية) وهى ان الحركة والسكون حادثان فقد
 استدل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الأولى منهما بقوله (فما شوهد من تعاقبهما) أى كون
 كل منهما يعقب الآخر أى يختلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضاءهما) أى زهابهما
 والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى فى ذلك التعاقب والانعقاد
 (حدوث كل منهما بعد عدمه ومالم يشاهد) من الاجسام (الاساكنة كالجبال مثلا
 يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها) وقوله وغيرها يغنى عن قوله مثلا والعكس
 (وكذا) يجوز عقلا (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه)
 كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويره) أى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز
 عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على ما بين) فى اثبات الدعوى
 الثالثة وأشار الى الطريق الثانى بقوله (ولان السابق) فقوله ولأن عطف على قوله فما
 شوهد اذا التقدير وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ما شوهد الخ ولان
 السابق أى من الحركة والسكون (لوثبت قدمه استحال عدمه على ما بين) فى وجوب
 بقاء البارى جل ذكره (فى الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف
 عنها) (وتجويز طريقان للضد) على محل هو (تجويز العدم) على ضده الذى كان بذلك
 المحل أولا ضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما على محل فالتجويز المذكور باعتبار
 النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريقان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد
 والاولى أن تجويز الطريقان يستلزم تجويز العدم لأنه هو (وأما الدعوى الثالثة)
 (قوله وأما الثانية) هى قوله وهما حادثان (وأما الثالثة) هى قوله وما لا يتجاوز عن الحوادث
 فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غير هاتين الصغرى العالم ممكن موجود
 والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أما أنه ممكن فلا شبهة مركب وكل مركب

وهي أن ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أي غير هائما أنه لو لم يكن (كذلك)
 لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك)
 أي حركاتها اليومية (فالمينة قض ما لا أول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث
 الحاضر) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة
 التي قبلها مشروطة بعشـل ذلك وهلم جرا (وانقضاء ما لا أول له محال لأنك اذا لاحظت
 الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله) فلا حظته (وهلم جرا على الترتيب لم تنفض الى
 نهاية) ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال (والا) أي وان لا يكن
 ما ذكرنا من عدم افضالك الى نهاية (لكان لها) أي لتلك الحوادث (أول وهو خلاف
 المفروض فوجود الحاضر الحادث محال) على هذا التقدير لانه لازم للحال وهو وجود
 حوادث لا أول لها (لكنه) أي الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتقي مازومه
 وهو وجود حوادث لا أول لها فانتقي) أي فلا تنفقاء وجود حوادث لا أول لها انتقي
 (مازومه وهو كون ما لا يتخلو عن الحوادث قديما) فثبت تقيضه كما أشار اليه بقوله
 (فما لا يتخلو عن الحوادث حادث) بعد ثبوت ذلك تقول في اثبات حدوث العالم (هذا
 العالم لا يتخلو عن الحوادث) وما لا يتخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث واذا ثبت

يمكن لافتقاره الى أجزائه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلا أن الممكن متساوي الطرفين
 فيمنع ترجيح أحدهما على الآخر اذ انه بل لا بد له من مؤثر فأي مؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل
 أن يكون حالة الوجود والازم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والازم الجمع بين التقيضين
 مع أنه يستلزم المطالب قعنين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث
 وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محمداً فالصار موجودا بإيجاده غيره اياه ولو كان كذلك لكان
 الإيجاد ما ذات الموجد القديم وهو محال لأنه يقتضي وجوده في الازل لوجود ما هو إيجاده
 ووجود الحادث في الازل محال أودات الموجد وهو مفض الى إيجاد الاثر والمؤثر أو معنى

حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستدلى به ايجاد كل موجود ولهم فى معنى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القبومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية فى كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه وما فى الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة (الاصلى الثانى أنه) أى أن البارى (تعالى قديم لا أول له أى لم يسبق وجوده عدمه) وهذا التفسير للقديم بنبيه على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف للمعدنات كما فى قوله تعالى كالعرجون

غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثانى لانه اذا كان ايجادا حادثا كان القديم محلا للحوادث وان كان قديما فقدمه يقتضى قدم الموجد الحادث ولان علته وجود العالم وجود البارى وجوده لاستحالة التخلف عنه فى الانزل فيقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم تعالى بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما يتعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان ليوجد فى الحال بل ليوجد وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الجنس (الاصلى الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفى عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل ما لم يسبق بالغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الاضافى فهو أن يكون ماضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كالأجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى

القديم وليس القدم معنى زائد على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظ
القديم يعنى في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن أن القدم
معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه
ويتسلسل الى غير نهاية اه واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثا
افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو والمراد بالله) أى فهو
معنى كلمة الجلالة (والا) أى وان لم يكن قديما كان حادثا و (تقلنا الكلام الى محدثه
وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه في الاصل
السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث
الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (عما
ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (فى) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود
الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علته فكل مرتبة من
مراتبه علته لوجود ما يليها (غير أن إيجاد كل لآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينبه
عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على
طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث
لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث) فى الوجود دون تعرض لكون

فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذى فهو أن لا يكون وجوده من الغير
والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره
أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم
للذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بعكس ذلك لان الحدوث نقيض
القدم ونقيض الاعم أخص من نقيض الاخص (قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول
علة لثانى وهى (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت ولهم تقرير آخر وهو أن كل

كل منها علمه لو جوده ما يلزمه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب
أن ينتهي) حصولها في الوجود (إلى موجد لا أول له ولا يزداد بالاسم الذي هو الله الأذالك)
الموجد الذي لا أول له (تعالى وتقدس عن كل تقبض) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله
تعالى في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها إذ
لا يعقل استمرار وجودها في أوقات وذلك يؤدي إلى اثبات حوادث لا أول لها أي وقدتين
بطلانه قلنا هذا زلل عن ظنه فان الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل
موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقت والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن
حركات الفلك وتعاقب الجديدين فإذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء
أن يقارنه موجود آخر إذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افترق كل موجود إلى
وقت وقد مرت الأوقات موجودة لا تقتصر تلك الأوقات إلى أوقات أخرى وذلك يجبر إلى
جهالات لا يتحملها عقل فالباري سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده
وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد (الاصل الثالث) في البقاء وهو (أن الله
تعالى أبدى ليس لوجوده آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم) لأنه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت
قدمه استحالة عدمه (لأنه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعدم وجوده إلى علمنا من
استحالة الترجيح بلا مرجح (فأما) أن يعدم (بنفسه) بأن يكون انعدامه أثرا لقدرة (أو)
ينعدم (بعدم بضائه) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لأنه لا يتوهم
ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لأن ذاته ان اقتضت
وجوده فقط في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقا في الخارج فهو
الممتنع وان لم تقتض شيئا منهما فهو الممكن فالباري تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب
لذاته يجب أن يكون قديما لأنه لو كان حادثا لكان محتاجا إلى محدث فيكون ممكنا
هذا خلف (الاصل الثالث)

صلاحيتها العلية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه
 لما ثبت أنه الموجد الذي استمدت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى
 غيره فيلزم أن يكون وجوده (من نفسه) أي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما (فان ثبت
 أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان ما بالذات)
 أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال
 لان واجب الوجود لا يقبل الاتهام بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثاني)
 وهو انعدامه بعدم بضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث
 لا يجوز الأول) وهو كونه قديما (ولإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه)
 أي لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان
 التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئين اللذين اتصفاه (وقد ثبت وجوده تعالى) ألا
 (ومحال وجوده في القدم ومغضه ضده) لما مر أنهما من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا)
 يجوز (الثاني) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا (اذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار
 مضادته (للقديم بحيث يقطع) أي الحادث (وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى
 من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع) أي القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث
 (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم)
 ورفع (لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث) ۞ الاصل الرابع أنه
 تعالى ليس بجوهر يتحيز) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصاري وقوله يتحيز
 وصف كاشف لا يختص لان من شأن الجوهر الاختصاص بتحيزه وحيز الجوهر عند
 التكميل هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (ولإلا) أي وان لا يكن ذلك بان كان
 قوله (وكذا الثاني) هو قوله أن يتعدم بعدم (قوله ولا الثاني) هو قوله أو حادث (الاصل
 الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافا للنصاري (والا لكان الخ) أقرب من هذا

جوهرا (الكان) إما (متحركا في حيزه أو ساكنا) فيه لانه لا ينفك عن أحدهما (وهما) أي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا أو ساكنا (حادثان) لما عرفت أنه فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أي بسبب ما قدمناه في الأصل الأول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجبهة وسيأتي بيان ذلك في الأصل السابع (فان سماه أحد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز) من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (فانما خطؤه في التسمية) أي من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لامن حيث المعنى لثل ما سيأتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى باللغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايها ناقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق الى سرادقات عظمتة شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أجبر الاشياء مقدارا ﴿ (الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و) الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهي الاجزاء التي لا تتجزأ أو باطل كونه جوهرا) كما مر في الأصل الرابع (يستقل به) أي باطل كونه جسما لانه اذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحد بطل كونه جسما لان كل جسم

ان كل متحيز يحتاج الى الحيز والا له ليس يحتاج (قوله فانما خطؤه في التسمية) يقال عليه فكيف صح اطلاق الوجود والواجب والتقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية قلت منع ركن الاسلام هذه التسمية مطلقا لان الجوهر عند القدماء وان لم يكن متحيزا لكنه من جملة الممكنات وقال في الكفاية اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلا (الأصل الخامس) (قوله وباطال كونه جوهرا يستقل به) أي يستقل بكونه ليس بجسم

فهو مختص بجزء من كبر من جوهر وجوهر (مع) ما في الجسمية من (زيادة
لوازم تقتضي الحدوث كالهيشة والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلامنا ينافي
الوجوب الذاتي لاقتضاء الاحتياج على ما قرر في المطولات (فان سماء أحد جسمي
وقال لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم
يعني موجود وآخر من منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطوا بذلك ومن أخطأ
بذلك (فأعما خطؤه في اطلاق الاسم) لافي المعنى (كالاول) أي كمن قال جوهر
لا كالجواهر فان خطئه كذلك كما مر هذا أعني خطأ من أطلق الاول أو الثاني ثابت
(بالاجماع) من القائلين بأن الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا
وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ في اطلاق اسم
الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما شرعنا به العبارة من أن قوله
بالاجماع خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئه من أطلق واحدا
منهما وامتناع اطلاق كل منهما ظاهرا على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول
بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه وما يشعر
بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فينبه المصنف بقوله (فانه) أي فان الشأن
(لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يستوغ اطلاقه) أي اطلاق اسم
الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء)
وهي المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا
الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضا معه بقوله (ولان شرطه) أي شرط

(قوله مع زيادة لوازم) أي الجسم تقتضي الحدوث (قوله بالاجماع) أي باجماع القائلين
بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب
والسنة (ما يستوغ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشترك منه كما

القول بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به (بعد السمع) أي بعد اتصافه تعالى سماعاً
 بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) إطلاقه (نقصاً) وكل من شرطى
 الإطلاق منتفأ أما الاول فلا لأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على
 البارئ تعالى ولم يردهما اتصافه بما أخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما وأما الثانى
 فنبه على انتفاء بقوله (واسم الجسم يقتضيه) أى النقص (من حيث اقتضاؤه
 الافتقار) إلى أجزائه التى يتركب منها (وهو) أى الافتقار (أعظم منتقض للحدوث)
 وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون فى اللفظ الذى يطلق اشعار بالاجلال
 والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كافى المقاصد
 هو ما تصف البارئ تعالى بعناه ولم يرد اذن ولا منعه ولا جبر ادفعه وكان مشعراً بالجلال من
 غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعراً بالجلال عن نحو الزارع والراى فانه لا يجوز
 إطلاقه مع ورود قوله تعالى أنتم ترزونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت
 ولكن الله رمى اذ انقر ذلك وأنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاص)
 بذلك الإطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الاسلام فى فتواه فمن أطلق عليه
 تعالى اسم السبب والعلّة الى آخر كلامه (وهو) أى التكفير لمن أطلقه (أظهر)
 من عدم التكفير له (فإن إطلاقه) أيام حال كونه (مختاراً) لإطلاقه غير مكرمه عليه
 (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر
 وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهى
 قيل فى قوله تعالى كما أحسن الله اليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح ولورود
 اسمح بسمع لك ورد بأن يسمع خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا فى الجوهر
 والله أعلم (قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام فى فتواه فمن أطلق عليه تعالى
 اسم السبب والعلّة الخ

الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من الذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى
لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا امتناء ولا حال في شيء ولا محمل له) ولا متجد بشيء
ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما
يعرض للأجسام لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام وقد ثبت انتفاء
الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولأن هذه الأمور تابعة للزواج
المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على
البارى تعالى محالات فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها
يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الأصل الثامن ﴿١﴾ (الأصل السادس أنه
تعالى ليس عرضاً) واستدل له من وجهين الأول ما تضمنه قوله (لأن العرض) هو
(ما يحتاج إلى الجسم) وفي الاقتصاد أوالجوهر (في تقويمه) أي في قيام ذاته وتحقيقها
(فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك
الشيء (والله تعالى قبل كل شيء وموجده) كما ثبت بالأدلة السابقة (و) الثاني
ما تضمنه قوله (لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سمينه) كالإرادة
والخلق (وليس العرض كذلك) إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا الموجود قائم بنفسه
(وقد تحصل) من أول الأصول (إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله
جواهر يتناول الأجسام لأنها كلها جواهر مؤلفة (وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس
جواهر ولا عرضاً) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يشبه شيئاً) ولا يشبه شيء (كما
قال تعالى ليس كمثله شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه وزاوجه أو المراد من مثله ذاته
المقتضية كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فإنه إذا
نفى عن يناسبه وبسبب مسده كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أي ليس كصفته صفة

والمخالفة بينه وبين سائر الذات لذاته المخصوصة به تعالى لا لامر زائد هذا مذهب
 الأشعري ومن وافقه وأما الأدلة عليه فإلى المطولات ﴿ (الاصل السابع أنه تعالى ليس
 مختصا بجهة) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الأماكن
 (لأن الجهات) الست (التي هي الفوق والتحت واليمين إلى آخرها) أي والشمال
 والامام والخلف (حادثه بأحداث الانسان ونحوه مما عيش على رجلين) كالطير (فإن
 معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه) أي من جهة العلو وهي جهة السماء (والباقى
 ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذي رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذي أقوى
 يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك إليها
 والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما عيش على أربع أو على بطنه) أي بالنسبة
 اليهما (ما يحاذي ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم
 حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هي) أي الجهات (اعتبارية) للاحتمالية
 لا لتبدل (فإن التلذذ اذا مشى على سدة كان الفوق بالنسبة إليها جهة الارض لانه
 المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات
 لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجودا (في
 الازل ولم يكن شيء من الموجودات) لان كل شيء موجود سواء حدث كما هو دليله (فقد
 كان) تعالى (لا في جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه
 على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بمميزه كذا) أي
 معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطان الجوهرية والجسمية) في حقه
 تعالى اذا الحيز يختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا
 اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر
 فبطان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه (فإن أريد بالجهة) معنى (غير هذا ما

ليس فيه حاول حيز ولا جسمية فليبين) أى فليبينه من أراده (حتى يتظرفيه أيرجع
الى التنزيه) عما يليق بحلال الباري سبحانه (فيخطأ) من أراده (في مجرد التعبير)
عنه بالجهة لا يهامه ما يليق ولعدم وروده في اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أى غير
التنزيه (فيبين فساد) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولى التوفيق فان قيل
فما بال الايدي ترفع الى السماء وهى جهة العلو أجيب بان السماء قبله الدعاء تستقبل
بالايدى كما أن البيت قبله الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود
بالدعاء منزعه عن الحسول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتضاء سر الاشارة
بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من أراده ﴿ (الاصل الثامن انه تعالى
استوى على العرش) وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه
صرحاً في ترجمة أصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين
بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العالمون غير استقرار على العرش
والخشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتغسكوا بنظواهر منها قوله

(الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال في الكفاية ان
الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت
المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على
العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا
الرجح على العرش استوى لا يعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل
هذا أن الامام البيضاوى قال في تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش
صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى
عناهم منزه عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعى فيمار واما ابن أبى حاتم روى
بسنده الى يونس بن عبد الاعلى قال سمعت الشافعى يقول ثبتت هذه الصفات التى

تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل بنا كل ليلة الحديث
وأجيب عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو أن الشرع انما ثبت
بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة
بالعقل فلو أقي الشرع بما يكذب العقل وهو شاهد بطل الشرع والعقل معا اذا تقرر
هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها
وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخالو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا أو لا حادان كان
نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلظه وان كان ظاهرا قاطعا غير
مهراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد وأن يكون
ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي يفتيه العقل ليس من اذامنه ثم ان بقي بعد انتقائه
احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالا فصادقا فلا يخالو اما ان
يدل قاطع على واحد منهما أو لا فان دل على واحد لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين
جامعها القرآن ووردت بها السنة وتنبى التشبيه عنه كما نبى عن نفسه فقال تعالى ليس
كمثلهم شيء وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابهة تؤمن به ونفوض
تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر الا
ما في القرآن والحديث أى لا تزد على التلاوة فلان نقول الاستواء صفة ولا نستق منه
الاسم ولا نبتدله بلفظ آخر حكاة التكسارى وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزى في
زاد المسير أجمع السلف على أن لا يزدوا على الآية فقوله لا يشتق منه الاسم
يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستوع على العرش ولا يبدلوا اللفظة على بلفظة فوق ونحو
ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وجعلوا قوله والراشخون في العلم
عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله وعليه
لا يجوز العطف لانه مجرور لفظا لا محلا وقراءة أبي بن كعب ويقول الراشخون في

بالنظر والاجتهاد دفعاً للخط عن العقائد وألا خشيعة الالحاد في الاسماء والصفات
 الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسيأتي أمثلة للتنزيل عليهما وأما
 الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا نؤمن بأنه تعالى استوى على
 العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسه
 والمحاذاة) لها القيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى (بل) نؤمن
 بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف
 رضوان الله تعالى عليهم في التشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تقويض
 علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أي حاصل ما سبق (وجوب الايمان بأنه) تعالى
 (استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه) أي الاستواء (استيلاؤه على
 العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل (فاخر
 جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافاً لادل عليه كلام
 حجة الاسلام من تعيينه (اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا) من الايمان

العلم آمنابه وهي قراءة ابن عباس أيضا على ما روى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس
 سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنابه وما روى
 الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
 الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب
 على سبعة أحرف زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا أحلاله
 وحرموا حرامه وأعمالوا عكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر
 الأولوا الالباب ورواها الطبراني أيضا وروى عن أبي مالك الاشعري أنه سمع النبي
 صلى الله عليه وسلم يقول لا أخاف الا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فينحاسدوا
 وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذوا المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

بهم مع نفي التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالتحاذة (وان لا ينقوه) أى لا ينقوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور بان يذكروا أنهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله) أى الشاعر (قد استوى بشر على العراق) * من غير سيف ودم مهراق (وقوله) قلما عاونا واستوىنا عليهم * جعلناهم مرضى لنسرو طائر

(و) جار (على نحو ما ذكرنا) في الاستواء على العرش (كل ما ورد) أى كل لفظ ورد في الكتاب والسنة (بمناظره الجسمية في الشاهد) أى الحاضر الذى نذكره يجب الايمان به (كالاصبع والقدم واليد) في نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت يسدى وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يسططه بالليل ليتوب مسيء

في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الابواب الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قد عينة والعرش حادث (قوله) واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن السلف في التشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام ساول طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع عسكات المبتدعة حيث ذهبوا الى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم العوام التى لا تحتل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوها عن هذه الآيات والاخبار المتشابهة وتكفوا في طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لأهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن يذهب الى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبى عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أزاله الا رجلا سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والجسمية بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على

النهار ويسطيد به النهار لينوب مسمى الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى
الله عليه وسلم ان قلب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب
واحد يصرفه كيف شاء رواه ما سلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح
الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه
فينزوي بعضها الى بعض وتقول فقطقط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى
ولنصنع على عيني وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجري بأعيننا فالجار والمجرور
وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر
وتقديم الخبر للحصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف
ليبين ذلك النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذى تجرى عليه
الالفاظ المذكورة فأجيب بأنه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا
بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله
(فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال فى كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى
الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) في بعض
المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى فسبحان الذى بيده ملكوت كل
شئ أى هو قادر على كل شئ وكل شئ تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان فى اليد
وفى الاصبع بأنهما من باب التمثيل المذكور فى علم البيان فيؤول الاول بأنه تعالى يقبل
التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرتأى كما ينسبط الواحد من
العرش استوى أجاب أهل الحق بأن الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا
بين السرير والملك قال القائل * اذا ما بنو مروان زالت عروشهم * ومع
الاشوال لا يكون حجة والمعنى الالىق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بأنه المراد وتم
المراد والله أعلم (قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغيره ما تقدمه فى القرآن

عبادته العطاء أى لاخذة فلا يرتعطا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقبل الواحد من عبادته الشئ اليسير بين اصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى فى الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والتزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه فى الاقتصاد (واليمين فى قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أى الاسود (يمين الله فى الارض على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع فى الارض للتقيل والاستلام تشرىفاله كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقيل دون اليسار فى العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استله فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للعينين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه ورؤى ابن ماجه فهو من معناه من حديث أبى هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود فأتى بما فاض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجوز ما رادته خصوصاً على قول أصحابنا) يعنى المتريدية (انها) أى الالفاظ المذكورة (من التشابهات وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار التكليف (والا) أى وان لا يكن ذلك بان كان معرفته فى هذه الدار مرجوة (لكان قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بأن الوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم أن كلام امام الحرمين فى الارشاد يعنى الى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض

الوجه والعين والجنب والساق وفى الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفى حديث أبى هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره

حيث قال والذي نرتضيه رأيا ودين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكنهه كأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقه التأويل بشرطها أقربهم الى الحق ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أول به مقر بيا مفهوما من مخاطب العرب وتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك ﴿ (الاصل التاسع انه تعالى مرثى بالابصار في دار القرار) ووجهه تطم المصنف تبعاً لمجته الاسلام هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يتوهم انه مقتضى لا تنقاه الرؤية فاقضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمتع بالكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحريرا من الحمل الزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغضنا العين فاننا علم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناها فاندرك بالبدية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسجه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا لا بمقابله لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع الشئ من الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا أما المقام الثاني فقال الامدى أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فثبتته قوم ونفاه آخرون وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل التاسع انه تعالى مرثى بالابصار في دار القرار) قلت خالف في هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية

وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكوا بامتناع رؤيته بعقل لا في الخواص واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف كحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدما الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلالا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلالا بالعقل على الجواز (أما الحكم بالوقوع في الآخرة (نقلا) أى من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أى ذات نضرة وهى تهلل الوجه وبهاؤه (الربها ناظرة) تراهم مستغرقين في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم الممول على هذا الحصر ادعاء ويصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القرلية البدر ليس ينسكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) والحديث في الصحيحين بالفاظ منها عن أبي هريرة رضى الله عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القرلية البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فأنسكم

والزينة من الروافض وأكثرا المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكروا أن يرى أو يرى (قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القرلية البدر ليس ينسكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) قلت هذا في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجبريل وقال في شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيفه فقال على صحة حديث الرؤية عدة من

تزونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار وخففت من
 الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الزاء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير
 أى هل يحصل لكم في ذلك ما تنصرونه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية
 متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في
 حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا
 والقائلون بوقوعها تسكوا لوقوعها في الجحيم برؤيته صلى الله عليه وسلم ليسلة المعراج
 كاذب اليه جهور من تكلم في المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدله
 المصنف كأصله نقلا بقوله (ونفس) بالجر عطف على الجرور باللام أى ولنفس
 (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذلا يسألني كريم من
 أولي العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرايت المعتزلي) اذا
 البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى
 المعتزلي (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس
 وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر
 وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن ربيعة النخعي وحذيفة وأبو بكر
 الصديق وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله الجعفي وأبو أمامة الباهلي وبريدة الأسلمي
 وأبو هريرة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبدي رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد
 وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وافقوا على ثبوته ولم يشترعوا غيرهم خلاف ذلك فكان اجتماعنا انتهى قلت حديث
 ابن مسعود ورواه الطبراني وحديث ابن عمر ورواه الترمذي والدارقطني وحديث ابن
 عباس ورواه ابن خزيمة وحديث صهيب في مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذي

المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال
الصالحّة وفي الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال
الرؤية وهو يشير إلى أن الآية دلالة من جهة أخرى هي أنها تضمنت تعليق الرؤية
باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المتعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين
كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه إلى هنا جلة ما استدلل به المصنف كأصله على الوقوع
وعلى الجواز نقلا (وأما) الاستدلال (عقلا فلا نه) أي النظر إلى الرب تعالى أمر قد
دل العقل على جوازه لانه (غير مؤداني محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن
الظاهر) أي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى إلى ربها ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث
(إذا العدول عنه) أي عن الظاهر اتجا يجوز (عند عدم مكانه) لامع مكانه (ونلك)
أي كونه غير مؤداني محال (أن الرؤية) أي لأن الرؤية (نوع كشف وعلم للدرك)
بصيغة اسم الفاعل (بالمركب) بخلقه الله تعالى أي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم
(عند مقابلة الحاسة) أي للمركب (بالعادة) أي بحسب ما جرت به عادته تعالى (لخاز)
عقلا (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن
ينقص منه قدر من الإدراك) خلقا كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمركب
(بجهة) أي في جهة (معها) أي مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة
والمركب الكائن في تلك الجهة (و) من غير (الحاطة بمجموع المركب) وقد أشار
المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك إلى أن مسمى الرؤية هو الإدراك

وحديث أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين وحديث
عمار بن ياسر في مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ
ابن جبل عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذي وحديث
عمارة بن ربيعة عند ابن بطّة في الإبانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبي بكر الصديق

المشتغل على الزيادة على الادراك الذي هو علم حلي كما قدمناه أول هذا الاصل انه هو العلم الذي لا يتقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكام ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من الجهات وبقوله معهما مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون متمتعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحلي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المتزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازه من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازه دون مقابلة والثاني لجوازه من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أي جاز أن يخلقه دون أن يتقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبه ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أي البصر (أصلا كما) وقع لنبه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أي للصحابه المصلين رضي الله تعالى عنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد وحديث جرير في الصحيحين وحديث أبي أمامة عند الحكيم الترمذي والدارقطني وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبي بزة وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الترمذي الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبي رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه وحديث عمارة بن الصامت

معه (سواء صوفكم فاني أراكم من وراء ظهري) وهو في الصحيحين من حديث أنس بلفظ أتموا صوفكم فاني أراكم من وراء ظهري والبخاري عن أنس أقيمت الصلاة فقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صوفكم وترأصوا فاني أراكم من وراء ظهري وللتأني أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا فوالذي نفسي بيده اني لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي فني أراكم بلفظ روى الدال على التبريز عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني ما تضمنه قوله (وكما أن ترى السمسم) أي ومشبهارؤيتنا السماغا نأراها (ولا نخطب بها) فلجار والمجور في محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطف على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكبارنا الله) أي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهافي كونه دون مقابلة رؤية الله أي ناقاته (تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا) فمن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرفئ) أي بين راء ومرفئ هما طرفاها أي متعلقاها (فان اقتضت) أي فان فرض أن تلك النسبة تقتضي (عقلا) أي من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضاءها (كون أحدهما) أي أحد طرفيها (في جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك (اقتضت كون) طرفيها (الآخر كذلك) أي في جهة لا اشتراكهما في التعلق (فان ثابت) بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أي أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (في أحدهما) أي أحد طرفيها (لزم في) الطرف (الآخر مثله) لا اشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما تقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض (والا)

عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبري وحديث أبي بن كعب عند الدارقطني وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث عائشة رضي الله عنها عند الحاكم وحديث سواء صوفكم رواه البخاري ومسلم

أى والا يمكن ذلك بان فرض الزوم في أحد الطرفين وعدمه في الآخر (فتحكم) أى
 فهو تحكم (محض و) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم)
 البارى (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة
 (المأقنا) أنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) يخلق الله تعالى في الحى غير مشروط
 بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله (وتخصص المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره
 ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئ
 (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائي ببعض المراتبات (و) حصول ادراك
 (الصورة) أى صورة المرئ فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه البارى تعالى عن
 ذلك فانتهت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن
 حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى فى الرؤية في الشاهد
 (الاتفاق كون بعض المراتبات كذلك) أى ينصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة
 وبالأحاطة به وبالصورة لكونه جسما (لا لكونها) أى الامور المذكورة (معلولا
 عقلا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوتها) أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع
 انتفاؤها) أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول
 لا يثبت مع انتفاء علته والالم تكن علته والله أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى
 واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولاً أن الركن الاول ينحصر في عشرة أصول
 هى العلم بأمر عشرة ومقتضى التطبيق بين اجاله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها
 بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل
 (قوله على ما بيناه) في قوله صلى الله عليه وسلم انى أراكم من وراء ظهري وكما ترى السماء
 ولا تحيط بها ویرانا الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى
 واحد لا شريك له واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا قال

الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايثار الاختصار واعتمادا على التصريح
 بذلك في محل الاجال مع الاشعار أولا وأخرا بأن المقصود العلم فان قلت لم آخر المصنف
 كآئنه التوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام
 قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم
 من الوجود والقدم وسائر ما عقده الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من
 متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها للعلم ما وحدث به ذاته تعالى عن سائر الذات
 من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم
 التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان في ذلك تنمية للكلام على نفي
 الجسمية ونفيها واعلم أيضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء
 الشيئية والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف
 بالكية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخالصه انتفاء المشابهة له تعالى
 بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي
 عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أي حجة الاسلام
 الغزالي (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) فقال وبرهانه ففساق الآية
 ثم قال (وبيانه) أي بيان البرهان وهو الآية فرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان
 وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالغنى فيهما واحد والمراد
 على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعني لو فرض وجود اثنين كل
 منهما متصف بصفات الألوهية التي منها الإرادة وتعلم القدرة (أراد أحدهما أمرا
 فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها
 وبيانه لو أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا
 عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا

قادرا وان كان الثاني قادرا على مخالفته ومداقته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى وفي نسخ الاحياء هنا قادرا يدل قاهرا (وهذا) الذي ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولا أن تقول بل ماذا كره الحجة بيان الآية وتقرير دلالتها ببرهان التوحيد المعزوف بسبرهان التمايع بناء على ما في الآية من الإشارة اليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري وان كان تقرير شرح العقائد لبهرهان التمايع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وما نحن بقرره فنقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطق به الآية اما أن يكون مع الى أومع غيره وهل المراد بالالى من اتبع مله تبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى (وهذا ابتداء) أي برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) قلت وتمايه وانتفاء اللزوم معلوم قطعاً فاللزوم مثله ولم يقع ذلك للصفر حجه الله واليمان الذي أشار اليه هو أنملو كان في السموات والارض آلهة سوى الله تعالى لانفرد كل اله بمخلوقاته وغالب بعضهم بعضا ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجواري الكس والبروج من الكواكب وسائر النجوم لم تتخل أحوالها فيما خلقت له ولم تتخل مراكرها ومسلكتها والسماة قائمة قياما لا يختلف والاعجاب يجري بالماء المنافع أهل الارض في أوقات الحاجة اليه والحبوب والثمار تنخرج على وثيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال عقلا اتفاق الالهين

الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثاني (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار إليه في الآية أى تقدير تعدد الاله (أذهو) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحااجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعمازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة فاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذلك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحااجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبر أى أو القاطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لامن جهة الجبر بل من جهة علم (توجيه العادة والعلوم العادية) يحصل بها القطع

المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضا فان تقاء لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً و يقيناً فاللزوم وهو التعدد منتف قطعاً و يقيناً فهذه الأدلة عقلية محضة على وحدانية البارى تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اه (قوله على التقدير اذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القاطع يلزم الفساد (جبرا بمحااجة ثبوت الملة) أى بمحااجة اثبات ملتنا (ثم ذلك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد سمعى وسيد كرطريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجيه العادة (قوله والعلوم العادية)

(كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه جبرائه) أي بأنه (جبر الآن) أي حال غيبتنا عنه لم يتقلب ذهباً مثلاً فهي أغنى العلوم المستندة إلى العادة (داخله في) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله والعلوم مبتدأ أخبره قوله داخله (ولذا) أي والدخول العلم العادي في مسمى العلم (أجيب عن إيراد وجهه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لها تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لأنه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة إلى العادة كالعلم بحجرات الجبل في المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أي العلم العادي (علم) أي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال)

مبتدأ أخبره داخله في العلم الخ وهذا تقرير ينتهي إلى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهم آلهة إلا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو الالتيق بالخطابات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق اما ضروري أو اختياري فان كان ضروري يثبت بحجتهما واضطرارهما في الموافقة وان كان اختياري يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الالتزام على ما قرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الاقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوم الاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تنفيذ القطع واذ لم تفسده فهي اقناعية فردد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه جبرائه جبر الآن داخله في العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أي ولدخوله في العلم الخ (أجيب عن إيراد وجهه) أي خروج العلم العادي (لاحتماله النقيض مع أنه علم بان الاحتمال

متعلق بقوله أجب أي أجب عن الإراد المذكور بأن احتمال النقيض (فيه) أي في العلم العادي (يعني أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لأن الاحتمال المناق لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز أما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأول (فأثبتوا فيه) أي في العلم العادي (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعني) بالموجب (العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها) وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم أنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب إذا الموجب الذي يستند إليه الجزم إما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل) أي فبسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل لآخر في كل جليل وحقيق)

فيه يعني أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل لآخر في كل جليل وحقيق

من الامور (بل تأبي نفس كل) منهم ادوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر)
 للآخر (فكيف بالالهيين والاله) أى والحال أن الاله (يوصف باقصى غايات التكبر كيف
 لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم
 على بعض هذا) أمر (اذا توكل لا تكاد النفس تخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا
 (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بان الواقع هو) الطرف
 (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي) لا ترد فيه بوجه (وإنما غلط من قال غير
 هذا) بان قال ان الآية حجة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنها اخطر) بباله
 (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل ونفى) ما ذكرناه فيما مر أنفا
 من (أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (بمجرد
 الجزم) الكائن (عن موجب بان) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو
 الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية
 لا اقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا)

بل تأبي نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالالهيين والاله بوصف
 باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما
 أخبر سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا اذا توكل لا تكاد النفس تخطر نقيضه
 فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي
 وإنما غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر
 النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل ونفى) انه لم يؤخذ فى مفهوم
 العلم القطعي استحالة النقيض بل بمجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان
 كان نقيضه لم يستعمل (يعنى كما قرر فى حاشية العبد) والله سبحانه الموفق وعن ظهور
 دخوله فى العلم بما ذكرنا

أى بسبب ما قرناه آنفاً (أن كفر بعض الناس القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدق منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد أن الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى لاعقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب النبصرة كفر بأباهاتهم بقدره في دلالة الآية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية ثمحصله وأعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سره ما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما

أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني (القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفازاني كما قدمناه عنه في شرح العقائد وقصته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين التتبي رحمة الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم الجبائي ورأى تعذراتها الواحدة تلو الأخرى بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلكه في ذلك فزعم أن لادلالة في العقل على وحدانية الصانع وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خيلنا وعقلنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة الصانع إلى أن قال قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا نخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لا عوق من اعتقد أن مع الله الها آخر ودان بآيات الشريك له ليسل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لادلالة فيه على ما استدلل به عليه أذهب دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه إلى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبته إلى الجهل أو السفه لانه تعالى أن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وإن علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام

رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الافاضة في الجواب على
 وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله عما حاصله أن
 الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب
 والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً الادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده
 أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك
 العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
 طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق ممتاعاً وتقليد لا ينبغي أن
 تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته
 ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى
 بالجهل والسفه كفر من ساعته الى أن قال ولم يعد من يتبعه على هذا الرأي البادي
 عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا وقال
 لذهب كل اله بما خلق وما ذكره من الايات التي مر ذكرها ولا شك أن علوا لبعض على
 البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف
 فيها غير متصور لكان الله تعالى معلماً رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما
 لا يصلح أن يكون دليلاً وكذا تبليغه اياه بحاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه
 على ذلك كان سفهاً جاهلاً ومن نسب الله تعالى الى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على
 أحد وواجب على أقرب الناس اليه اباتة رأسه عن جسده وقطع ماقشره عن ضعفاء
 المسلمين ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية وانجزة اقناعية على ما هو الايق
 بالخطايات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الماحكم على ما أشير اليه
 بقوله ولعل بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام
 المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم بلواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا

اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو بيقين
برهاني والخاص الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع
معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء
ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في
معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلة اليقينية البرهانية لقصور
عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله

ما ألزم به اياهم فكفرو بذلك وكتب بذلك رسالة وأوقعنى عليها فبلغ ذلك شيخنا علماء
الدين البخارى فكتب جوابا عن هذا وصورته تيمنا ذكر الالى الافاضة في الجواب
على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه مما
حاصله أن الدلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض
القلوب فالطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان
افساده بالدواء أكثر من اصلاحه وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد للكل على
ونيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحري الدلة فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق
بين أن يكون بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهاني والخاص الغليظ الضعيف العقل الجامد
على التقليد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف
والسنان والمشركون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد
للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم
بالدلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور
العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم
بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم

تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلّة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجل وفي مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علماً أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تم هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالنصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل

الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجل وفي مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علماً أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدليل العقلي القطعي البرهاني اذا تم هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالنصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين غاب عنهم عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرين ولا تجب معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقيل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكليلاً للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا تطع ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليه ما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين

الكافة من العامة والخاصة وإن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين
وبالمحاجة مع المشركين الذين غاب عنهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون
ولا يجدي معهم إلا الأدلة الخطابية المبينة على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها
وحسبوا أنها قطعية وإن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها إلا العالمون وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بينته الإمام الرازي في عدة
آيات من القرآن وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة للوصول عقولهم إلى إدراكها
بطريق العبارة تكبيل اللعبة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقد اشتمل عليه ما عبارة وإشارة قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة إلا الله لفسدنا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد

أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار إليه
الإمام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى
على ذوى العقول أن ما لا يكون في نفس الأمر لا زماً قطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته
إياه برهانا دليلاً قطعياً برهانياً زعماء بان تسميته قطعياً وبرهاناً صلافة في الدين ونصرة
للإسلام والمسلمين هيئات هيئات فإن ذلك يكون مسدرة لطعن الطاعن ونصرة
الدين لا محتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الأدلة العقلية
التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة وعلى الأدلة الخطابية النافعة
للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العتلى القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو
برهان التمتع بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقبذور بين قادرين ولعجزهما أو
لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً
لالتمتاع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمتع قد يكون برهاناً وقد
يكون خطايا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهاناً وقطعية لزوم

السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم
فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم
قطعا لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال
أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة
أن ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعا لا يصير يجعل الجاعل وتسميته اياه برها نادليا
قطعا يزعم أن تسميته قطعيا وبرها ناصلا في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات
هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي
الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان
الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقسودين قادرين فيه عجز الالهين المقروضين
أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام
المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز
الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد
الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا
وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل واذ قد
علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الأدلة
الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على
حسب درك عقول المخاطبين على ما يفضح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشتمال القرآن
العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لالزامهم وإلزامهم كما شتمال القرآن على

قطعي الاشتغال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق
الاشارة النافعة للخاصة وعلى الأدلة الخطائية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما
البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع
المشككين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم
الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق
العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطائيا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند
المشككين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطائية لزوم الفساد

البرهان القطعي النافع للخاصة كقرا في الدين وميلا الى تصحيح مذهب الشنوية من
المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي برهانيا يقينيا عقليا نصرته للدين بل
كيف يكون اعتقاد الخطابي برهانيا يقينيا مع أنه ليس كذلك في نفس الامر علما عند
علماء الدين اذا علم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير
الراسخ التحرير المبين لادلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس
الامر من كونه برهانيا وخطائيا على ما هو الواجب نصفا في الدين وارشاد الضعفاء
المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد لاسلام والمسلمين
الحاسم لدرجة طعن الطاعنين قطع المادة الشرع عن ضعفاء المسلمين بل يجب الدعاء
بدوام بقاء أمثاله لارشاد العالمين وأنا لا أعجب من صدور أمثال هذه الكلمات
من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم في أصول الدين أن الدليل على
التوحيد في القرآن المجيد ليس الا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وان الحاجة
مع المشركين الذين تضر الادلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رباح
الورد بالجل ليجوز الا بالدليل العقلي البرهاني وأن القول بكون الدليل خطائيا
ابطال لكونه دليلا ومحاجة النبي صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الاغنياء

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وبجزز
 الالهين المفروضين وبجزز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات
 والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحيث لا ينبغي أن يتوهم
 أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على
 أنه يستلزم امتناع تعدد الالهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان
 التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم
 استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا يتأني في عدم

احتجاج بما يصلح دليلا انما العجب من صدورهما من صاحب التبصرة مع جلالة قدره
 في علم الاصول وكمال اخطارهما بالدلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على
 جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الادلة ومنتافعا وتفاوت درجاتها
 ومواقعها وبان النسبي المبعوث رجة العالمين مأمور بالاستدلال والمحااجة بكل منها
 بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واياكم عن الطعن في الراشدين من
 علماء الدين اه قلت لا مكان الاتفاق قد قدمت عن الاشياخ ما فيه ومدار هذا
 التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذ من قول الشيخ
 سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهم آلهة الا الله لفسدنا
 ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لامن حيث اللغة ولامن حيث اصطلاح أحد من
 الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول من كنا عليه عند قراءة
 هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكأنه يريد أن من اليقين عندهم
 أن من شأن الاله الحق أن يكون قاهر الماسوا فلو كان فيهم قاهر ولبعضهم بعضا
 لفسدت السموات والارض لكنهم لم يفسدوا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في
 هذا العبارة التي نفيها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى

الاستلزام العقلي فليست أمثل ثم ذكر بقيقة الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب
التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعدمعرفة ما قررناه من كلام
شيخنا ووجه رد قول هذا الجيب ان الآية دليل خطابي أى ظني * واعلم انه قد وقع
للولى سعد الدين وأخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه فى أوائله ووافق كلام شيخنا
فانه قال فى الكلام على المجيزة مانعه وعند ظهور المجيزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المجيزة الى آخر كلامه وهو

على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعف العقل
القاصر الفهم اذا مرناه على الاقتناع فاذا التى الذكى أو رده عليه ما فيه من الشبهة فربما
ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به فى الآية التى ذكرها وهى
قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال فى الكشف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة
الحكمة الصحيحة وهى الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهى التى
لا يخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصدها تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أى ادعهم
بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) بالطريقة التى هى
أحسن طرق المجادلة من الرقى واللين من غير قساة ولا عنف ولا تخف ان ربك أعلم
بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لا خيرة فيه هجرت فيه
الحيل فكانت تضرب منه فى حديد يارز وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة
بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم الحاجة مع من ذكر يقتضى انه اجتمع
المسلمة والقتال فى زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله
عليه وسلم فى القتال لم تبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتل ليس فى الشرع
غير هذا والله تعالى أعلم

مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق ﴿الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید﴾ وهذه الأصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول العلم بأنه تعالى قادر والثاني للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مریدا وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله (ما ثبت وحدانيته في الالهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والالهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحيدها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الالهية ومنها الایجاد من العدم وتبدير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها النابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجاد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى الباري سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقه الانسان وأعضائه وقد كبرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أي استناد وجودها اليه

(الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ما ثبت وحدانيته في الالهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم ذلك

تعالى وكال الاحسان في ايجادها (قدرته تعالى) أي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة
تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضا (علمه) تعالى (بما يفعله ويوجده) والعلم
بهذا الاستلزام فيه ماض وروى ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا
عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام
والكتابة قادر عليهما (وينضم الى هذا) أي الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه)
هو (الموجد لافعال المخلوقات) كما سيأتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث

قدرته) قلت ههنا مقامان الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثاني أن
جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى وخالفهم في الاول والثاني جميع الفلاسفة
والشوية فقال الفلاسفة انه لا يقدر على أكثر من واحد وقال النظام انه لا يقدر
على خلق الجهل والقيح وقال الخبي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال عامة
المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات
متساوية في المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذ لو رفعناه لم يبق إما الوجوب أو
الامتناع وهما متنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات
فما لاجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله تعالى فانه في جميع الممكنات وعند
الاستواء في مقتضى يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية
والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات في اقتضاء القادرية
واحدة لانها تنقسمها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان
المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختلفت قادرية
بالبعض لا فتنرت الى مخصص فيكون تعالى في كماله مقتدر الى الغير ناقصا بذاته تعالى الله
عنه وأما المقام الثاني فهو ما في الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله
ويوجده وينضم الى هذا أنه الموجد لافعال المخلوقات

(فيلزمه) أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه (علمه بكل جزئ جزئ) خلافا للفلاسفة في قولهم أنه تعالى يعلم الكليات وأنه أعيا علم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئ وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشدنا إلى هذا الطريق بقوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم في حق تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها أن في قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيها على أن حكمتنا بأنهم كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقلنا وتصل إليه أفهامنا حتى نقضى بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبعد منها كما هو

فيلزمه علمه بكل جزئ جزئ) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه الاطائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة إلى أنه عالم بذاته وبجميع الأشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباكون من الفلاسفة أنه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لأعلى الوجه الجزئ أما أنه عالم فلا ن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلا ن العلم هو حصول المدرك عند المدرك فكل من حضر عنده شيء فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالما بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الأشياء فقد كثر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل إلى آخر ما تقدم قبله وأعلى والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الأشياء لأنه فاعل بالاختيار في جميع الأشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاده أما المقدمة الأولى فلا ن لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما والألکان صدوره في وقت دون وقت ترجح ما من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضا لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معالوله ومن دوام معالوله دوام معالول معالوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد

طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن كلاما من مقدوراته ومعلوماته لا ينتهي كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر عن زهول عن ابتناؤه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الأئمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني أن معنى كونه تعالى قادرا أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة فليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفسكا عنه الى هذا ذهب الملبون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغير الاشك فيه وأما الثانية فلا لأن الاختيار لا يتحقق الامع العلم فان القاصد الى إيجاد الشيء انما يقصد الى إيجاده بعد علمه وهذا ضروري لاشك فيه ولا نيا سأنه عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء اذ لو اختص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشيء أو بغير اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى التعريف فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها وان كان صفة نقصان وجب تزويه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لافعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئ جزئ قلت وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا

إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خاؤه عنه وليس هذا خلافاً منهم في تفسير القادر بأنه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل إلا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كازوم سائر الصفات الكيالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال * الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقر بما تضمنه الاصلان الأولان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرر به قوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بهما (بمحال) وليس معنى الحياة فى حق تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصرى من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى صحة العلم والقدرة

لكونه مطابقاً له والام يمكن علماً وإذا ثبت هذا فنقول إذا تعلق العلم بكون زيد فى الدار حال كونه فيها فعد خروج وجهه منها ان بقاء العلم كما كان لزوم الجهول وان لم يبق لزوم التغير أما الطبائع الكمية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بحاله من المعانى الكمية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس فى يوم كذا فى شهر كذا فى موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شئ الا وقد اعتبر فيه لأنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لان تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلى بالكلى لا يخرج عنه كونه كلياً والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير الا فى التعلق والتغير فى التسبب لا يوجب التغير فى الذات ولا فى شئ من الصفات كما فى المعية وفى تعلق القدرة والارادة بالقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق العقلاء على

والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لاثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور صفة فيه) أي صدور صفة ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعنى ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده) فتخصيصه بذلك الوقت (أي بصدوره فيه) (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده أن الله تعالى حي لسكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة وأبو الحسن البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هنالك الا الذات المستلزمية لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقيق المزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق المزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وإن الله تعالى منزوع عن النقص (قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مريدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد في صنعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح إذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر وعبر المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجادها وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليسين لكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت الفلاسفة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريدا فأرادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وإن كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار

(لا بد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والرفقين) مناسبة كاشفة (على السواء عن إيجاده) متعلق بقوله يصرف أي لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (في غير ذلك الوقت أو) إيجاد (غيره) أي غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله أو غيرته على الضمير المجزور وهو الهاء في إيجاده دون إعادة الجار وقوله (إلى تخصيصه) متعلق بصرف أيضا أي لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غير فيه إلى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) الخصوص (ولان معنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أي ذلك المعنى الذي عيناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت إيجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذي أوحيته الارادة) وهو كما مر أنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده (كما أن الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود العلوم والمراد كما نبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أي بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) وما زعمه جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منها باطل (لبطلان كونه) تعالى (محلا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضا (للزوم افتقار

أو تسلسل والجواب أنهما قديمة متعلقة بزمان معين اذا الارادة قد تسبق المراد كما أن واحدا منايريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وجب وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها إلى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم

الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) واقفكار هذه الاخرى الى ثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار
 (اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع ان
 المقضى لبثوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدوث)
 لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد لكل حادث من محض له بخصوص وقت ايجاده (والفرض
 أن تلك الارادة حادثة) بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل الحال
 (وأياها المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض)
 عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلا (فلم
 يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلا (كان قدومه
 معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدمه وما ثبت
 قدمه استحالة عدمه لما تبين في صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق
 ازالا بالتخصيص الذي أوجبته الارادة أن وقوع الشيء تابع لتعلق العلم اذ لا يوقعه
 فان قيل هذا بما كس لما اشهر من قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا نعاكس لان معنى
 قولنا ان الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم و مراد
 القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم يوقع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع
 فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للحكي وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل في التطابق
 والعلم تابع له فيه (الاصل الخامس و) (الاصل العاشر) في ترتيب حجة الاسلام جمعهما
 المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن
 الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة) لا
 (حذقة و) لا (أذن كما أنه تعالى) (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف في محله
 (قوله على ما تبين في صفة البقاء) هي ما في الاصل الثالث والله تعالى أعلم (قوله الاصل
 الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة حذقة وأذن كما أنه تعالى عليم بلا دماغ وقلب)

أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع الخلق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف
ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر
الخلق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالعلم
صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات
شأنها الإدراك كل مسموع وإن خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها الإدراك
كل مبصر وإن لطف (عبر أي منه) تعالى (خفايا الهوا جس والاهام) والمرأى موضع
الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه في الحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه
أوهام (وبسمع منه صوت أرجل التلة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة المسماة)
والسمع بشئ ميمية الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفى السمع والبصر بالسمع فقد ورد
وصفه تعالى بما فيها لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو ما علم ضروره من دين
محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك
فقد استدلل عليه المصنف كأصله بقوله (لأنهم ما صفتنا كمال) وقد اتصف بهم ما للخلق
(فهو) تعالى (الأحق بالاتصاف بهم من الخلق) والالزم أن يكون للخلق من صفات
الكمال ما ليس للخلق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه وقد ألزم) إبراهيم

قلت وزهد جمهور الباطنية والفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات حتى قالوا كل
ما يجوز إطلاقه على الخلاق لا يجوز إطلاقه على الله تعالى وزهد طائفة منهم ما إلى أنه
لا يطلق على الباري من الأسماء والأوصاف إلا ما طر يقه طريق السلب دون الإيجاب
فقالوا لا نقول أنهم موجود بل نقول أنه ليس بمعدوم ولا نقول أنه حي عالم قدير ولكن نقول
ليس بيمت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات الباري وزوالها وشبهت
المشبه والكرامية الباري تعالى بخلق في خلقه في الصفات وروى عن جهم بن صفوان الترمذي
أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه في القدر دروايتان وشبهه الباطنية

(عليه) الصلاة و (السلام آياه) آزر (الحجة بقوله) يثبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد
أن عدمهما) أى عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق أن يحذف
المصنف قوله من المخلوق لان أفعل التفضيل المقترن بالمتعنع الايمان معه عن كما تقرر فى
العريضة وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور
من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وأبو الحسين البصرى والكعبي الى
الثانى وهو الذى عول عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم
أنهما) يعنى صفتى السمع والبصر (يرجعان الى صفة العلم) وليستازائدتين عليه
(لما قدمنا) فى الكلام على رؤية البارئ تعالى من (أن الرؤية نوع علم و) نقول هنا
(السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهما وان رجعا الى صفة العلم يعنى الادراك فاثبات
صفة العلم اجمالا لا يغنى فى العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظهما الواردين فى الكتاب
والسنة لانهما تعبدون بما ووردهما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع
مثلها والى ههنا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله
بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا فى ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان
بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما فى شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على
العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالاثنتين المعروفتين
واعترفا بعدم الوقوف على حقيقتهما وههنا انتهى الكلام فى الاصل الخامس وقد
والفلاسفة أن التشابه منى فى العقل بين الصانع والمصنوع وانصف المصنوع بكونه حيا
عالم القدير اسمعيا بصيرا فلا يوصف البارئ بهذه الصفات نفيا للمساوية حتى امتنع بعضهم
عن تسميته ذاتا وشيا وموجودا والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على الشئ لثابتت
المتضادات وكان الشهد مشلا للسم والسوا مثل اللبياض من حيث الوجود وقد جاءت
آيات القرآن بذلك قال الله تعالى لا اله الا هو الحي القيوم هو الحى لا اله الا هو قل هو

شرع المصنف في الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه)
 تعالى (سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا) وعبر في البصر خاصة بذلك دفع السبق
 الوهم الى العين من اطلاق البصر (وكذا علم بعلم وقدير بقدره ومريد بارادة) وحتى
 بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نقيض الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات
 هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نقيض زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم
 عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات
 زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) في كتابه وعلى
 لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من علم ذات له علم) ومن
 قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات

القادر ان الله على كل شيء قدير ليس كذلك شي وهو السميع البصير وبهذه الآيات يبطل
 كلام جههم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث (قوله ثم انه سميع بسمع
 وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا علم بعلم وقدير بقدره ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت
 المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراعاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة
 سميع بلا سميع بصير بلا بصير وكذا في سائر الصفات الا في الكلام والارادة فاعتبرت أنهما
 معنيان وراء الذات ولكن زعمت انهما محددتان غير قائمتين بذات الله تعالى وشبهتهم أن
 الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم بعلم قادر بقدره لكانت هذه الصفات أغيارا
 للذات واثبات الأغيار في الازل منافي للتوحيد ولانها لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو
 كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم
 بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلا بقاء فاذا
 جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالم بلا
 علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة

(بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليهم بلا علم كاستحالة) أى كاستحالة العلم
 (بلا معلوم) أو كاستحالة علم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة
 (الالفاظ على موجب نفيه) أى نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى إيجاب نفي المعنى
 اللغوى (ما يصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وإن أثبتنا الصفات زائدة
 على مفهوم الذات فلا نقول إنها غير الذات كما لا نقول إنها عين الذات لأن الغيرين هما
 المفهوم والذات يتقلب أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما
 مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاته لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر
 والله أعلم ﴿الاصل السادس و﴾ (الاصل السابع أنه تعالى متكلم بكلام) أزل بقا
 أبدى (قديم قائم بذاته) لا يفارقها وقد عقدت حجة الاسلام الاصل السادس فى كونه

(قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى (قوله نفيه) أى
 نفي المفهوم اللغوى (قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفي عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن
 بعض الاصحاب لا يسمى هذه الصفات قديمة لأن القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا
 يرد عليه ما قيل ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة
 ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لأن
 ما هو حد الغيرية لم يوجد لأن حد الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما
 مع عدم الآخر والذات لا تتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات
 وذات الله تعالى لا تتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات
 فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فإنه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما
 فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبى رئيسهم على نفي ذلك ولأن علمه لو كان
 ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بعابه يعلم ويعلم بعابه فيقدر وأنه محال
 فى الشاهد فكذا فى الغائب (قوله الاصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم)

تعالى متكلماً والسابع في كون كلامه قديماً ومحامداً على المدي وهو كونه تعالى
متكلماً بإجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له
الكلام فيقولون أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من
أقسام الكلام ثبت المدي فإن قيل إن صدق الرسل موقوف على تصديق الله أي أنهم
إذا لم يبق إلى معرفته سواء وتصديقه تعالى أي أنهم أخبروا عن كونهم صادقين والأخبار
كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم في إثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك
دور قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى أي أنهم باطهار المعجزة على وفق دعواهم فإنه يدل
على صدقهم ثبت الكلام بأن كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم أولاً أنه معجز
خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر
وإثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم
بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أي بذلك الكلام (طالب) لفعل أو

زاد غيره أنى باق أبدي (فأتم بذاته) زاد غيره لا يفارق ذاته ولا يرايه (ليس بحرف ولا
صوت) زاد غيره ليس بعبري ولا سوري ولا عربي وإنما العربي والسوري والعبري مما هو
دلالات على كلام الله تعالى وأنه واحد غير متجزئ ولا متبعض (هو به طالب) أي أمرناه
(مخبر) وذلك باختلاف العلاقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن كلامها واحدة قديمة
ولا تتكرر والمحدثات إنما هي في العلاقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه
لا دليل على تكرار كل منها في نفسها فإن قيل إن هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده
بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال وأما في
الازل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم إلى أنه في الازل خبر وهو يرجع الكل إليه لأن حاصل
الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار الاخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد

بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد وزعم
جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلماً في الأزل حتى خلق لنفسه كلاماً فصار بذلك متكلماً
وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس
الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس
الاصوات وانما تظهر ثمرته اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلماً
بخلق الحروف والاصوات في محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلماً وعند الطائفة
الانثى يصير متكلماً باحداث الحروف في لوح المحفوظ وذلك كلامه وكذلك في كل
معصية ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة
المصاحف ولا ينقص بفساد المصاحف وانما لهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات
بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلاً ورأساً فاضطروا الى اثبات كلام
حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لابد وأن يكون مخلوقاً وتوقف بعض الناس في
اطلاق القول في كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم ان
الله كلاماً قالوا فافأخذنا بالمشتق أن الله تعالى كلاماً وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا
الخلافاً خلافاً ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله تعالى عنهم فما
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطه العكبري في كتاب
الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصائوني الحراني حدثنا محمد بن الحرث الخولاني
الوردي ومحمد بن موسى الغساني قال حدثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن
مسلم حدثنا الاوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين
الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلي باسناده عن النبي صلى
الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو

ترك لعبادهما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعنى
نعيم عن أبي هريرة قال كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحت اذ قام مستوفزا فقال
يا بلال نادى الناس فنادى فى الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصدعهم المنبر فحمد
الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شئ دون الله مخلوق الا القرآن فإنه كلامه وتنزيله وعد
منه بدأ اليه يعود ثم نزل فقالوا يا رسول الله خفت علينا فقال لا ولكن قوموا يا تون بعدكم
ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو فى النار وروى
البيهقي عن ابن عباس فى قوله تعالى قرأنا عرييا غير ذى عوج قال غير مخلوق وعن يزيد
الكلاعى قال قالوا العلى حكمت كافر او منافقا قال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن
وروى البغوى فى شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون
القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله
ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم فى ذلك ظاهريه قوله تعالى خالق كل شئ
والقرآن شئ فيكون خالقا له وكذا قوله تعالى ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من
الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرأنا عرييا واجعلناه قرأنا وحدا ومن حيث
المعقول قالوا ان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون فى الغائب
كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم فى الازل فيكون الكلام حادثا
غير قائم بذاته ولان فى القرآن خطابات بالامر والنهى لاشخاص معينين نحو قوله لموسى
اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بايتى ولا تنيا فى ذكرى اذها وقوله
ليحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين فى الازل
فلو كان ازلما لكان هذا امرا ونهيا للعدوم وانه سفيه ولان فيما اخبارنا عن امور كانت ماضية
فخو قوله انا ارسلنا قوا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وأويناها الى ربوة وغير ذلك من
الآيات فلو كان ازلما لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذا تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه

الكلام الذي هو صفة له تعالى (قديم فلائته) يمنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر إشارة إلى أن الكلام متنوع في الازل إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لا تها ليست أنواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواق وعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي انما لعبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم اختلف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الخبابة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا بالحد والغلاف قديمان فضلا عن المعصف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فاتهم وافقوا الخبابة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم سمو ذلك قولاه وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجوزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم بخلاف الخبابة وهذا الذي قالت المعتزلة لا نسكروه نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكننا ثبت أمر اوراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد اختلفت العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه قديم الخ) قلت هذا رعاية لما في الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لي من الامر شئ لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم

بل يعلم خلافه أو يشك فيه * واعلم أن قولنا العبارات تختلف باختلاف الأزمنة يؤخذ
منه الجواب عن سؤال منه وهو أنه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيرا
فكما أننا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضى عمالم يوجد بعد
كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضى
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب العلاقات فيقال
قام بذاته تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا فقبل
الارسال كانت العبارة الدالة عليه ان ترسل وبعد الارسال اننا أرسلنا فالتغير في لفظ الخبر
لا في الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا
مرسل وهذا العلم باق أبدا فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك
العلم انه وجد وأرسل والتغير في المعلوم لا في العلم كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم
والارادة واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أو لا منبها على
التنزل آخر بقوله فكيف الخ فقال (للمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لأحدهما واجب اثبات قدمه) أى قدم ذلك المعنى
(لأن الانسب) أى المرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته)
اذا القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم (ولان الاصل)
في صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لا يجب اثبات قدم المعنى
القائم بذاته (اذا بطل قيام الحوادث به) بأدلتها المينة في محالها فقد وجد مقتضى
اثبت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم
كلامه النفسى) تعالى واذا ثبت وجود مقتضى وانقضاء المانع ثبت المدعى وقديين
المصنف اتقاء المانع بقوله (أذ يعقل قيام طلب العلم بذات الاب) من ابن سيويولده
(قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلم بما قام بأبيه من ذلك الطلب)

بأن خلق الله تعالى له علما بما في قلب أبيه من الطلب (هنا) ذلك الولد (مأمورا به)
 أي بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به فان قيل القائم
 بذات الاب العزم على الطلب وتخليه لانس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب
 منه شيء محال قلنا المحال طلب تميزي لامعنوى قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب
 منه وأهليته وكلامنا فيه والعلم به ما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب
 الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى) ألا (ومصير موسى) عليه الصلاة
 والسلام (مخاطبا به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى
 (وخلق معرفته به) أي بذلك الطلب (اذسمع) أي وقت سماع السيد موسى (لذلك
 الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى
 فمن الأول سمع الله لمن حمده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك (هذا قول) إمام
 السنة الشيخ أبي الحسن علي بن اسمعيل (الاشعري أعني كون الكلام النفسي مما
 يسمع) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب الاشعري إلى
 أن السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود (فاسمه)
 أي فاس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس
 بالون) قياسا الزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في
 الآخرة فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بالون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو
 لا يكون الا بطريق خرق العادة كاتبه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني (واستحال) الامام
 أبو منصور (الماتريدي سماع ما ليس بصوت) وهو الذي ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق
 الاسفرايني ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعري لانه ما أن
 يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق للقدرة السامعة ادراك
 الكلام النفسي أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل

قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع
 ما ليس بصوت ثم قال يجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس بصوت اهـ والخلاف انما
 هو في الواقع السيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي
 (وعنده) أي الماتريدي أنه (سمع موسى عليه) الصلاة و (السلام صوتا لا على كلام الله
 تعالى) وعند الاشعرى انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلم
 الله موسى تكليما والجل على الاسناد الحقيقي يمكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى
 هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكلم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدي (خص)
 موسى (به) أي باسم الكلم المفهوم من قول المصنف كلام (لانه) أي سماعه الصوت
 على وجه فيه شق للعادة اذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والمالك) ذكره الماتريدي
 بعمامة في كتاب التأويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى فودي من شاطئ الوادي الايمن في
 البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أي ما ذهب اليه الماتريدي (أوجه) عند المصنف قال
 (لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد
 يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا) عن التقييد بمتعلق ولن
 استصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة
 في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من
 ذلك بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد ما يشهد بذلك وقد علمت بما
 قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى (وبعد
 اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام
 نفسي هو وصفة له فأتت به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا في أنه تعالى هل هو متكلم)
 بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل متكلمًا فعن الاشعرى نعم) هو تعالى
 كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض

متكلمى الخفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمى الخفية (لا)
قال المصنف (وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى
يتضمنه الامر) الذى يتضمنه (النهى كقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لان معنى
الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر
والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى فى أن ذلك الخطاب ليس تكليما
بل هو تكلم كامر (اذ هو) أى ذلك الخطاب (داخل فى الكلام القديم) الذى به البلى
تعالى متكلم (واغاي راديه) أى بمعنى المكلمية (استماع لعنى اطلع تعليك مثلا)
ولعنى (وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم
باسمائه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعرى وبلا واسطة (معنادة) كما قاله الماتريدى
(ولاشك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان اراد به غير) هذين (الامر
فليس حتى يتطرق فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذى يشبه الاشعرى المكلمية
بمعنى آخر غير الامر من الذين ذكرهما المصنف وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره
وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين
فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات البارئ تعالى وكونه صفة له وهذا محال
وفاق وأما المكلمية فأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار
تعلقه أزالا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزالا بالمعدوم
الذى سيوجد وشد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قائل بالمكلمية بمعنى
تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الأصل يقولون ايم هذا المعنى ويفسرونها
بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامر من الذين
ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراض على مذهب الاشعرى التعلق ينقطع
بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع

التعلق التخييزي وهو حادث أما الازلي فلا يتقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التخييزي لا في التعلق المعنوي الازلي (وأما قيامه) قسم لقوله أول هذا الاصل أما أنه قديم أي وأما قيام الكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلا أنه تعالى وصف نفسه بالكلام) في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواضع أخرى كثيرة (والمستكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر) وهو الاخل (فقال

ان الكلام لفي القوادر وانما * جعل اللسان على القوادر ليلا)

فناذهب اليه المعتزلة من أن التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف في محل مخالف للغة من غير ضرورة بهم الى مخالفتها (ثم لاشك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق المتكلم والواضح أن يقال لاشك في اطلاق الكلام على ما قام به المتكلم من الحروف لغة (إما مجازا وإما حقيقة وهو) أي كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازا (لان المتبادر من قولك (تكلم زيد ونحوه) كلام زيد وزيد متكلم (لغة) أي من جهة اللغة (هو تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركا لفظيا أو) مشتركا (معنويا مشككا) بكسر الكاف لا متواطئا وقوله (بناء) متعلق بقوله معنويا يعني أن القول بأنه مشكك مبني (على أن الكلام مطلقا) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظي) والكلام (النقسي) وأما كونه مشككا فلان اللفظي أولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الوجه) لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك

بينهما وهو متعلق التكلم أعم من كونه ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة (وليس في قوله) أى الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب) أى يقتضى (أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا) النقي (ظاهر بأدنى تأمل) في علامات الحقيقة والمجاز إذا اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفس أن يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز (لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذى هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس (و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني (لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشئ وعملك بذلك الطلب ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف كمال ينشأ في الآفة) التى هى المعجز عن ادارة المعنى فى النفس (فوجب اعتقاده) تعالى (متكلم بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفس بذاته المقدسة تعالى (وأما كونه متكلما بالمعنى الآخر) أى اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الاعمية) أى كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسى (فوجب نفيه)

لا يقولون بحدوث الكلام النفسى (قوله متكلم) أى متعمد للكلام معينا لان التكلم اسماع الغير الكلام (قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الاعمية) ان الكلام أعم من اللفظي والنفسى ولما تم دليلنا قلنا في الجواب ان حدوث اللفظي ظاهر فمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاثبات والنزول لما يدل على كلام الله لانه لا يتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الاخبار والله أعلم

عنه تعالى (لا متنازع فيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض المتأخريين (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للا حساس بعدم السين) أى لا نأندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل علم التلظظ بالياء (في بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة

(قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس) لا حساس بعدم السين قبل الباء في بسم الله ونحوه (قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن حنبل في جزءه أجب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هي مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف في ذلك بين الخلف مشهور فاما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهلهم ومنهم من كفره وفي لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف وعن ثبت عنه ذلك الشافعي وأحمد واسحق بن راهويه والحنابلة ومحمد بن أسلم الطوسي وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصري ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة في السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم وكتاب الشريعة للأجري وكتاب الإبانة لابن بطة والسنن للشافعي والسنة للطبراني وغير ذلك من الكتب الكثيرة ولم ينسب أحد منهم إلى خلاف ذلك الآن بعض أهل الغرض نسب البخاري إلى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضي أنه قال من قال عني أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجعه في آخر صحيحه تبين ذلك وهنالك ثلاثة أشياء أحدها حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال إن هذه مخلوقة فقد خالف إجماع السلف فإنه لم يكن في زمانهم من يقول هذا إلا الذين قالوا القرآن مخلوق فإن أولئك انما عتوا بانخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقررون بشيئ من لا مخلوق ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من هؤلاء أهل الكلام بهذا

منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا
الى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب
السلف في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر
عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا ابتدعوا من قال لفظي
بالقرآن غير مخلوق لان ذلك يدخل فيه فعله ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد
عقيب حركة الالة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن
لا يطلق واحد منهما كما عليه الامام أحمد وجهور السلف لان في كل واحد من
الاطلاقين ايهام الخلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي صلى الله عليه وسلم
زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن والناتجة غير مخلوقة
والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد
بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه
التبليغ وتأديته بصوته وما يحتاج على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم
بها الخلق وبعد أن يتكلم بهم اوبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط
بعض الموافقين والمخالفين جعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس
حروف القرآن بما يدل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس
في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتاج
به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء علم ان استهدى الله
فهذه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده
ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم بما ذكره من نقل مشايخنا عنهم من أن كلام
الله عندهم هو الحروف المولفة والاصوات المقطعة وأنه حال في الالسنه والصدور

والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة وقال وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر لا أعلم ما لهم من حجة فإن مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردواعلى من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفروا القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنهم غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وإن كلام الله لفظي حال في الالسنه لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه إلا تأديته بصوته وقوله والعبد إذا يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على لبیب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف إلى أول من يتكلم به كأنتا من كان والناس بعده يؤدون ذلك بحركة الالسنه كقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لا يبي يعمل أن أباطالب قال لا جد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر لا تسافر وأيا قرأت إلى أرض العدو وعن هذا قال أئمتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة مفروعة بالسنتنا بحروفه المفروضة المسموعة مسموع بأذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس خلاف في المصاحف ولا في القلوب ولا الالسنه والآذان بل هو معنى قائم بذات الله بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكّر باللفظ ويكتب بالقلم

ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن الشيء وجودا في الاعميان ووجودا في الازدهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكسابة تدل على العبارة وهي على ما في الازدهان وهو على ما في الاعميان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة تله الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخالوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعدها أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذي تعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق بتلاوة ولا بعد تكلمهم بتلاوة وإنما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى انزل ما أوحى إليك من كتاب ربك ففعله صلى الله عليه وسلم تلاوة لأن فعله شيء والتلاوة شيء آخر والله تعالى أعلم (قوله وإنما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهم ما شيا أن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بمادل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعني وليست من أفعال العباد وإنما هي الكلام القديم فالجواب أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فإن كان الاول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسميها الآن التي نسميها حروف متعاقبة فينشذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وإن كان الثاني فالاول لما انتضى كان محدثا لأن

قبل تمام التلغظ بالاول والله ولي التوفيق والهداية ﴿الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الخنقية والاشاعرة﴾ تلك المسئلة (في صفات الافعال) التي يدل عليها الحق قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت (والمراد بها) صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار اسماء آثارها والكل) أي كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة التزريق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة (المحيي) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موتا فهو) أي الاسم الدال

ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه وانه هو أفصح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس في الخلق العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الامن جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه والجواب عن الخلق مثل الجواب عن هذه سواء) قلت بمنوع بل الجواب ناطق بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم في جواب شبهة المعتزلة وكفي في الخلق العقلية ما قد مناه في بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم (قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الخنقية والاشاعرة في صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا) الله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرزاق والصفة التزريق أو حياة فهو المحي أو موتا فهو

على الصفة (المعيت) والصفة الامانة ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلامها صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدمات جدا (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) الماتريدي وهلم الى عهد المصنف (أنها) أي الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الاصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة) أصحابه (المتقدمين) تصریح بذلك سوى ما أخذوه) يعني المتأخرين (من قوله) يعني قول أبي حنيفة (كان تعالى خالق قبل أن يخلق ورازق قبل أن يرزق) فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكر والله) أي لما ادعوه من قدم الصفاق الراجعة الى التكوين وزياداتها (أوجهها من الاستدلال) منها وهو عدتهم في اثبات هذا المدعى أن الباري تعالى مكون الاشياء أي موجد لها ومنشئها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بمسحاح ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر كالعلم بلا علم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أوجب بأن ذلك أعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيمالا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة المعيت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصریح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالق قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ما سنين ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخرو الحنفية من

عليهما ومنها وجودهما أخرى في الاستدلال مقرر مع الاجوبة عنها في المطولات (والاشاعة
يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أي تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بمتعلق خاص فالخلق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق تعلقها
بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها
وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين
كان يقال على المنوال الأول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق
وعلى المنوال الثاني فالخلق تعلق القدرة بإيجاد الخلق والترزيق تعلقها بإيصال
الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعة لانهم قائلون بأن صفات الافعال حادثة لانها

عهد أبي منصور أنهم أصناف قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه
وليس كما ظن وسنبين في القولة التالية (قوله وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين
التصريح بذلك) قلت بل هو في الفقه الاكبر المروي عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه
الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل ادلايتوقف
على هذا وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح
الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضا محمد
ابن أبي أسلم الأزدي ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاته أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين
وثلاثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالق قبل أن يخلق وراقا قبل أن يرزق)
يعني ولم يدل لهم هذا الاخذ وليس كما زعم انما أخذ المتأخرون من التصريح بأزلية
صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة ميمت بلا مخافة
ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على
ذلك ما ذكره المصنف عنه (قوله والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة
القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالخلق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق) قلت ليس

عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكره) بمعنى مشايخ الخفائية (في معناه) أي في معنى التكوين الذي هو لفظ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات تدل على تأثير إلى آخر ما سبق عنهم (لا يتق هذا) التي قاله الأشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أي كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة) بما ذكر من إيجاد الخلق وإيصال الرزق ونحوهما (و) إلى (الارادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم في دليل لهم) من الأوجه التي استدلو بها (ذلك) الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) اذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل في كلام أبي حنيفة) نفسه رجه الله (ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوي قال) أي الطحاوي نقل عنه ما نصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا) كذلك لا يزال عليها أبديا ليس من مخلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية (ولا) أي هذا قول الأشاعرة وانما هو قول الكرامية وانما قول الأشاعرة ان الخلق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال في شرح العقائد الإيجاد أمر اعتباري يحصل في الفعل من نسبة الفاعل إلى المفعول وقال فيه أيضا ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب إلى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر في أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال في الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله تعالى يسمى في الازل خالقا بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله) وليس يلزم في دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسيأتي في الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله) وأما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر) قلت في النظر فترقبه دكر ذلك في الفقه الا كبر المروى عن أبي حنيفة رجه الله تعالى وفي العقيدة التي رواها الطحاوي كما قدمناه (قوله بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود
 (وكأنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم
 ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق
 اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم
 الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق
 والحال أنه (لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (ما يقوله الاشاعرة)
 (قوله فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق)
 قلت لا يصح لأن ذلك إشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء
 وحالى بلا حاجة وميت بلا مخافة وأنه مازال بصفاته أزلياً فلا تكون الباء للسببية بل هى
 للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير
 وكل شئ إليه فقير إذا لو هيته تعالى تقتضى افتقار غيره اليه وعدم افتقاره الى غيره
 وكل أمر عليه يسير ليس كمنه شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق
 فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو غشى له هذا كره عليه اسم رب العالمين فى الازل
 ولا مربوب فإنه لمن له معنى الربوبية ولا يشترق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم
 (قوله وهذا ما يقوله الاشاعرة) قلت هذا انما يقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم
 الخالق لمن سب خلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال
 لو لم يكن خالقاً فى الازل لزم العدول الى الجواز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق
 والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار اليه فى كتابه
 المسمى بالنحرير فقال فى الدليل لأصحابنا ولا يشترق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار
 اليه فى شرح قوله والتكويرين صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكنون له
 وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذاً الاشتقاق قائم عليه أجيب

بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالإيجاد وهو أى تعلق القدرة
 بالإيجاد للخلق وإضافة اعتبار تقوم به أى بالخالق قال المصنف فما اشتق له الخالق
 إلا باعتبار قيام الخلق به لا صفة متقررّة ليازّم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم هذا دفع
 لما ردد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم
 به لزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم فقال انما يازّم لو كان تعلقها بوجوب وصف حقيقياً
 يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول
 المصنف فى هذا الاصل الامر الاعتبارى لا وجوده فلا يتعلق به الخالق قال وأوردان
 قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعنى لانها حادثه وان لم تقم به ثبت
 مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائماً به أى قائماً بالاشتقاق مع أن الوجه
 أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت اليه أنه
 سيقول فى الاصل لخلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لكن كلامهم أى كلام
 الأصوليين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدار من الانتساب الذى هو تعلق القدرة
 بالإيجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف
 مقتضى الوجه لتمشية القول بنى كون التكوين صفة حقيقية قال فليكن هذا القدر
 من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى
 خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بالإيجاد فينبوعن كلام الحنفية أى يبعد عن كلام
 متأخريهم من عهد أبى منصور على ما زعم ثم أحال على ما ذكر فى هذا الكتاب وقد
 أسمعك ما فيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضاً أنه تعالى
 وصف ذاته فى الازل فى كلامه الازلى بأنه خالق فلم يكن فى الازل خالقاً لزم الكذب أو
 العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه
 لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من

لاخلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورأى ما قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه وقد وقع في البحر للزركشي أن اطلاق الخالق والرزق ونحوهما في حقّه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوها حادثات وفيه بحث لأن قوله وإن قلنا الخ منوع عند الأشعرية القائلين بحوادث صفات الأفعال انما يلائم كلامه طريق المستريضة القائلين بقدومها فان قيل لو كان مجازاً لصبحت في نفسه وقولنا ليس خالقاً في الازل أمر مستبعد لا يقال مثله قلنا استهجنه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدباً وكلاماً في الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل (الاصل الاول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (حركة كل شعرة) وإن دقت (وكل) أي وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطراري) كحركة المرتعش والنبض) أي وكالنبض وهو حركة العروق الضواري بالبدن (أو اختياري) كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) وأني بضمير العاقل في قوله لهم تعليفاً

أو خارجاً بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثله الإيجاد الاختياري وتعلقه بخلاف الإيجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض) كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت في هذا الأخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال بها صوار واطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما

(وأصله) أى دليله يعنى دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث ثقلى وعقلى فالدليل (من) النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ

ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورأسهم جهم بن صفوان الترمذى أن التدبير فى أفعال الخلق كلها لله تعالى وهى كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وإضافتها إلى الخلق مجاز وهى على حسب ما يضاف الشئ إلى محله دون ما يضاف إلى محله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وأبيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلقوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو على لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لأنه قادر بذاته فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور وانما تفرع هذان المذهبان أعنى مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهى أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اعتبارا بالشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها والأمر بالعاجز محال فانتفت قدرة البارى عنها ضرورة وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما نوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبي الحسين البصرى وعن أبي إسحق الأسفرائينى أن المؤثر فى أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال أبو الحسن الأشعرى إن الله تعالى خلق فعل العبد وقدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى فعل العبد من حيث أنه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث أنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد (قوله وأصله من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ) قلت وأورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح وبداخل أفعال

وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام (لهم
 حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم هذه العبارة مع
 العباد تحتها زول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لان من جلة أفعال العباد
 ما هو اقتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان
 في رساله وأنبيائه ومقابلة سفراته الى خلقه وأمنائه على وجهه ومبلغى أمره ونهيه
 بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشم نفسه والاقتراء
 عليه سفهه في الشاهد الذي هو دليل يبنى عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك
 والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف به هذا أنه تعالى لم يرد به هذه الآية وإن خرجت
 مخرج العموم الا لخصوص يحققه أن ذات الله تعالى شئ بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا
 صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخل تحت هذه الآية لما في
 الدخول فيها وزوال ما سبقت له من اثبات المدح الى ما يضافه من ثبوت النقص الموجهة
 للذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض
 الذي سبق له الخطاب على أن العام المخصوص ظني فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد
 ويجب عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم في العقول دلالة نثره عما
 قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفتري فتخط رتبة المستنوم في
 أنفسهم فكان سفهها لذلك بخلاف من قام في العقول دلالة نثره عما قرن به ونسب اليه
 فايجد المفتري لينظر للسامعين كذبه واقتراؤه فلا يصح اليراد وعن الثاني بأن المفهوم
 من المتعارف في مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج
 الى تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل أنا ضارب من في الدار وقاهر من في البلد لا يسبق
 الى الاوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم والله تعالى
 أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم لهم حين
 كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم هذه العبارة مع

جعل ماصدرية) كما ذهب اليه سيبويه أى موصولاً حرفياً لا يحتاج الى عائِد
 فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لوجعلت موصولاً اسماً والمعنى على المصدرية والله
 خلقكم وخلق علمكم ولا منافاة في ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمنع
 انكاره الخ اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أو رده صاحب الكشف وغيره منهم والى
 جوابه محصل السؤال أن معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه
 بأيديهم والحال أن الله تعالى خالقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي هذا الانكار
 اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق علمهم وحاصل الجواب المعارضة
 ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها تعبدون منحوتاً تصيرونه بعلمكم صنماً
 والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق علمكم الذي به يصير المنحوت صنماً فقد ظهر الطباق
 (وحيثئذ) أى حين اذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح
 بأن العمل وهو الفعل مخلوق (أو هو) أى لفظ ما (موصول اسمي) يحتاج الى عائِد ويكون
 التقدير وخلق الذي تعالونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من أدوات
 العموم (فيشمل) في الآية (نفس الاجزاء) المنحوتة (والافعال) طاعات كانت أو معاصي
 (وأعني) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم
 نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الابداء والايقاع لماسياً أى من أنه أمر اعتبارى
 لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل يزيد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الابداء
 والايقاع أى ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً والفعل بهذا المعنى هو متعلق
 التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع

جعل ماصدرية وحيثئذ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمي فيشمل نفس الاجزاء
 والافعال (قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى) (قوله أعني الحاصل بالمصدر)

وسجود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري) وهو الفعل بمعنى الإيجاد والابقاع (لا وجوده فلا يتعلق به الخلق فوجب اجزاؤها) أي الآية (على عمومها) لايجار المخوثة والافعال والله ولي التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمول لهم ومعنى الموصولة وصلاتها كذلك فال المعنى فيها ما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي يعملونه أو الشيء الذي يعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان متنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها وانما هي معمول فيها التخت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل علمت النجرا صما مجاز والمعنى الحقيقي هو أنه حوله بالتخت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأني شمول ما للاعيان بناء على أنهم موصول اسمي الاعلى القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه

يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجد الفاعل ويفعله وهو) أي الاستدلال بالمصدرية (بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري لا وجوده فلا يتعلق به الخلق) أي فلا يكون مخلوقا فوجب اجزاؤها على عمومها) قلت عمومها هنا عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشارك عندنا وهذا الذي ذكره ليس فيه افصاح عن المقصود وربما وهم فان الكلام في فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل تقدير ابيه معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقدير ابيه المعنى الحاصل بالمصدر كالهئية للعالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وهي أثر الاول ولا شك أن الثاني موجود واختلف في الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقول ليس موجود والالكان موقعا فينقل الكلام الى ايقاع الابقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ في

سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى سالحة لكل) أي الخلق لكل حادث (لاقصور
 لها عن شيء منه) لأن مقتضى القادرية هو الذات لجوب استناد صفاته تعالى إلى
 ذاته والمصحح للقدورية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
 ونسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء فإذا ثبت قدرته على
 بعضها ثبت قدرته على كلها والازم التحكم (فوجب اضافتها) أي اضافة الحوادث كلها
 (إليه) سبحانه (بالخلق) أي اضافة خلقها إليه لما مر أنه لا خالق سواه وهذا الاستدلال
 مبني على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو في محض لامتنياز
 الامور المحققة ويلزم عنه ايقاع من ايقاعات محققة لا شياء محققة غير متناهية فيكون
 الايقاع معدوما على مذهب الجمهور وحال عند القائلين به فان قلت لزوم المحدثين
 موقوف على أن لا يكون الايقاع عنه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموضع أمران ليس
 بينهما محل المواضع أو كل أمرين كذلك يمتنع وحدته هو يتم ما الخارجية فعدم المتعدد في
 الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتباريا وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز
 استناد الايقاع الحادث إلى القديم الذي هو التكوين الا أن استناد سائر الحوادث إليه فلا
 يلزم شيء من المحدثين وفيه بحث لأن أثر الايقاع حيث تستند إلى الايقاع المستند إلى
 التكوين القديم فيلزم الخبر من العبد وان لم يلزم الايجاب من الله تعالى ولأن الحادث
 بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضي الوجود كحدث العيني ومعنى الوجود بعد العدم ممنوع
 ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقا أو
 منسوب إلى شيء كافي الاضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم وإذا عرفت
 معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند التصويين هو الفعل عند المتكلمين وان قوله لأن
 الامر الاعتباري لا وجوده يتأني على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا
 فنقول الترجيح لأرادنا المصدر حتى يجوز سبويه أن يقال أعجبني ماقت أي قسامك

فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه
من الوجود خلافا للعتزة ومن أن المعدوم لامادة ولا صورة خلافا للحكمة والالم يمنع
اختصاص بعض الممكنات دون بعض بتقديره تعالى كما يقوله الخصم اذا المعتزلى
يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة
والحكيم يقول جاز أن تستعقل المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يحلوه
ضعف لابتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنع الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله
(ويؤنس) أى يؤنس هذا الدليل العقلى (في أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه
بالنسبة اليها (استبعاد استقلال العكس والتحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل
ولطيف الصنعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العكس والتحل الذى يصل في
الصفافة الى أن لا يقين شئ من الخيوط الواهية التى تركب منها وبناء التحل الشمع على
ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك
الا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الاطلاق الى ما يينا قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون أى بعملهم دون معمولهم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أى بعملكم
لان الجزاء يكون بالعمل دون معمول والمعمول والله تعالى أعلم * واعلم أن الاشاعرة ذهبوا الى الجبر
فقال الغزالي فى التوكل من الاحياء فان قلت انى أحدق نفسى وجدانا ضروريا أنى
ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك فالترك والفعل لى
لا يفرى قلت هبك فجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك ان شئت
مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أولم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لان العقل يشهد بأن
الفعل من غير مشيئة واختيار فى هذا المقام فصول المشيئة فى القلب أمر لازم وترتب
الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال

الشكل المسدس الذي لا خلاعين اضلاع يونه ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولاً فأولاً الى أن تمتلئ البيوت ثم يمتح بالشمع على وجه يجهز في غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا (منه سبحانه وصادرا عنه) دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنهم مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنهم مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها أو رد منسكهم سواء جعل الأصل الثاني في كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال (فإن قيل لاشك أنه تعالى خلق العبد قدرة على الأفعال ولذا) أي ولكون القدرة مخلوقة للعبد فاعلمه (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لنا وهي الاختيارية (و) بين (الزعدة الضرورية) أي التي تصدر دون

الرازي في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مقبوض إلى العبد واختياره قلت بل هي من أقوى الدلائل على قولنا إنه امرئجة في أن حصول الإيمان موقوف على حصول المشيئة وصرح العقل يدل أن الفعل الاختياري يتتبع حصوله بدون قصد اليه وبدون الاختياره وحصول القصد والاختيار إن كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار إلى غير نهاية وهو محال فوجب أنهم تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه الله تعالى في العبد على سبيل الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أولم يشأ فالإنسان مضطر في صورة مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى فليؤمن فليار الله أحسن الخالقين والمقدمة الكاذبة (قوله فإن قيل لاشك أنه تعالى خلق العبد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن الله تعالى خلق القدرة والارادة في العبد لئلا يفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل

اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراك التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالسبب على السبب وهو هنا أقعد لان المقام مقام اثبات قدرة العبد بدليلها وهو ادراك التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الالتأثير) أى إيجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة يستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أى العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التى تحدث (بخلق الله تعالى) اياها لهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالإيجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بلافراق) بين الفريقين (غير) الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات (وبطريق الايجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل المقابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لافاعل بالاختيار (والا) أى وان لا يكن العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) إيجادها بخلق البارئ تعالى (جبرا محضا) اذا الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا في إيجادها

والارادة بصفة مخصصة لا أحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى (١) يمثل يعقبها ما ويسمونها بالداعية وجزمه بإيجاد الفعل بالاختيار والفعل الذى يوجد العبد من غير داعية اتفاقا (قوله والقدرة ليس خاصيتها التأثير) قلت ليس يمتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لانسلم لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أى العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم الخ)

وإذا كان كذلك (فيبطل الامر والنهي) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا لما نور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان أو الطير ان الى السماء أو يطلب من الجراد المشي على الارض (فالجواب) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الاصل الثاني) في كلام حجة الاسلام (ان الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه) (لها) أيضا (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أي الحركة (باعتبار تلك النسبة) أي نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك) هي (عند الاختراع تعلق به نوعا آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بإيجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (اذ كانت) الحركة (المذكورة) متعلق قدرة العبد داخل في اختياره (وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولمالم يوافق المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر أهل السنة (أنها) أي الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير) فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن)

قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرناه من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثاني أن الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصفه والاضطرار ووصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذا

معشر أهل اللغة العربية (انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل
المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاد وهو قولكم بان القدرة (تتعلق
بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل فلنا) عنوع وتحقيق المقام أن نقول
(معنى ذلك التعلق) الازلي للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها
اليها بانها ستؤثر في ايجادها عند وقته) فالباقي قوله بانها اللاصاق ومدخولها محذوف
أي بمعنى أنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده قالها في وقته عائدة للوجود
المفهوم من اليجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الارادة وتعلق
الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ما قبله
وما بعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم)
معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (الا) على غير ما ذكرتم اما (بالتأثير)
كما هو الظاهر (أو تنبؤا له) أي تعلقها بالفعل (معنى محصلا يتصرفه) ليقبل أو يرد
(ولو سلم) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت
مدعاكم عما ذكرتم من وجوب امتداد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق محلا للنصوص
السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب
كما بينه بقوله (فالمتضى لو عوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد) أي بإخراج
أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي
ولزومه) أي ولزوم الجبر المحض مبني (على تقدير أن لا أثر) في الفعل (لقدرة المكلف)
الذي كلف (بالامر) بفعل (والنهي) عن فعل (ولا يدفعه) أي لا يدفع هذا الزوم (تعلق)
مشي مع الاصل فيما يورده من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم
يخلص طريق مشايخنا في ذلك فاتهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل في نفسه
لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى وافعلوا الخير وفي الجزاء

لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء الزوم على نفي أثر القدرة الحادثة ولأن تقول
 قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا
 في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى كما ينبئ عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد
 فانه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها
 نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وأن البارى تعالى يسمى خالقاً ومخترعاً والعبد لا
 يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم
 الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن فقد دل
 هذا الكلام على أنه معنى اصطلاحى على تسميته بالكسب وذلك لا ينافى كون تاليفهم
 بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثمك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى
 وجوب تخصيص تلك النصوص العامة بانخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر
 يندفع بتخصيص تلك النصوص بانخراج فعل واحد قلبى كما يحققة المصنف ويأتى قريباً
 ما يوضحه لا بانخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الاشعرية
 لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة
 شأنها التأثير والايجاد لكن تختلف أثرها في أفعال العباد المانع هو تعلق قدرة الله تعالى
 بايجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعرفها بانها صفة
 يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد ما كتساب الفعل مع سلامة الاسباب والالات
 ونقل فيه أيضاً أنها عند جهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى أنها شرط عادى
 يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا لتوقف المتأثر على المؤثر
 أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله تعالى جزاء بما

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصد الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصد امصم مطاعة كان أو معصية وإن لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرته بالله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فإن قيل القدرة عندكم معشر الاشعريه مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصوير تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترتيب بخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غير كفا لان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصده قصد امصم المتحقق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لا تقي بكلام المصنف فيما بعد لكني رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردالة وفيه مع ذلك من يد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم أن قول المصنف هنا لجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد قد يشوبهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضه لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج أفعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية أدى الى التخصيص فالباقي هنا للسيبعية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد متعلق بقدرة لا على وجه

على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله باحدهما واختص المحدث بالآخرى ثم ان المصنف وجه الله لشيه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال

التأثير ومخالف الله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (اييجاد الحركة) برفع ايجاد
مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قيل وما مبتدأ
خبره قوله فيما بعد فاجنبى والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فلا ايجاد)
هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد) العبد (موصوف به حتى
يشقوله) أى للعبد (منه اسم المتحرك وليس يشق للوجود اسم من متعلق فعله فلا
يقال للوجود البياض في غيره أبيض) ولا للوجود السواد في غيره أسود ولا للوجود الكلام
في جسم متكلم كما مر في محله (بخلاف من قام به) البياض وشخه كالسواد والكلام
اذ يشق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فاجنبى) هو خبر ما كما مر
يعنى ان مقول قيل اجنبى عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التأثير (اذ لا تعرض)
هذا المقول (الالكونه) أى العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد
والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه) أى ايجاد غير العبد ذلك العرض في العبد
(وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أى
العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق
قدرته) أى العبد (به) أى بذلك العرض فلم يفد المقول المطاوب وهو اثبات تعلق
قدرة العبد لا على وجه التأثير والايجاد (فان قيل) فى اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه
التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم فى صدر هذا الاصل (على وجوب
كون كل موجود ضاردا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة) (قام البرهان أيضا من العقل
وما قيل ايجاد الحركة الخ) وقال ان هذا اجنبى ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان
وهكذا الى أن قال واعلم ان مسئلة الطريق المرضي عنده الرافع للجبس ولم يندفع به كما
سأنبه عليه ومحصل قول غيرنا انما ثبت باجماع الملبين ان الله خلق فى العبد القدرة
والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذى لا يشك

(على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالفرقة بين حركته صاعدا وساقطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية (فتقول بهما) أي بالأمريين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثاني منهما (فانه) أي علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) اذ لسانا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفيته (قلنا) في الجواب (حاصل هذا) الذي قررتموه (اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت) لا ارتباط فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أي الشأن (ألبألى كونه) خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا يدري على أي وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله ألبألى فعل ماض فاعله قوله آخر الملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أي ثم ادعيتم أنه ألبألى كم ملجئ إلى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وإيجاد تفسيرى (و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد) وقد تقدم بعضها في صدر هذا الأصل (وهو) أي ما ادعيتموه من أنه ألبألى كم إلى تلك البراهين المشار إليها (غير صحيح فان تلك البراهين إنما تلجئ لولم تكن) أي تلك البراهين في وجودها رعا لا ترتب على الإرادة مع وجود سلامة الالات والاسباب وتوفر الدواعي وتوجه الإرادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أدى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم ورجع ترتب حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كتحرق العادات من قطع مسافة سنة في طرفه عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود الباري ووجود العبد

(عمومات لا تحتل التخصيص) كذا في مدارأيته من النسخ واللائق حذف لا بان يقال
لأنه يمكن عمومات تحتل التخصيص بأن كانت غير عمومات أو عمومات لا تحتل
التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لأنه المناسب لقوله (فأما إذا كانت أياها) أي
فأما إذا كانت عمومات تحتل التخصيص (ووجد ما يوجب التخصيص فلا) تلجئ
البراهين المشار إليها إلى ما ذكرتم (لكن الأمر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة
عمومات تحتل التخصيص لها تخصيص (ونلك المخصص أمر عقلي هو أن إرادة العموم
فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لأن من شأن الجبر
المحض أنه مستلزم (الضيق التكليف وبطلان الأمر والنهي) وفي ذلك إبطال
الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي استلزام جميع أفعال العباد
اليهم وأنه يكتفي في بيان حقيقة مذهب أهل السنة باسناد جزئي واحد قلبي هذا وما
يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن يساق النصوص
المشار إليها في معرض التمدح يأتي في التخصيص فليتأمل ولما كان ما ذكره المصنف إنما
يأتي في النقليات لأن العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقي أن
يكون الملبى هو البراهين العقلية وما ذكرتم لا تعرض فيه لها فأجاب عنه بقوله (وأما ما
ذكره من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر) كتأليفات الإمام والمواقف
والمقاصد وشرحهما (فليس شيء منها لازما) للنخصم يصلح مستند الإلجاء المدعى (على
ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شيء منها لازما (ولو تم منها ما) أي
دليل (يلجئ إلى ما ذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من
وجود قدرته وإرادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس إيقاعها إن كان معدوما
وتعلقه بها إن لم يكن إذ لا بد من تعلق ومشية بين وجوديهما المستقلين فإن كان كل تعلق
موجودا كان هنالك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية في الأمور المحققة غير صحيحة

بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه (أى لا يدفع استلزامه
 بطلان التكليف (لان الموجب للجبر) أى القول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تأثير)
 أى ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير (لقدرة العبد في إيجاد فعل) أصلا (وهو) أى
 الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فلزوم الجبر وهو موجب
 يعنى اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى
 المتأخرين من الأشاعرة بأن ما ل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد
 تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤل إليه آخر (هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة
 مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرة المقارنة (واعلم أنما
 ذكرنا) آنفا (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقلية التى ظنوا حالتها استناد
 شئ) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شئ (من الأفعال الاختيارية الى العباد
 لم تسلم) هذا خبران أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقلية لم تسلم من القدر ونبها
 على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه (لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك)
 أى من تأثير قدرة العبد فى الفعل لان ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل
 على انتفاء المانع من ذلك (فلهذا عرف الله تعالى العبد (العاقل) أى أعلمه (أفعال
 الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما أمر به من الخير (والتركت لما
 نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) أى بان يأتى به (ووعده عليه) أى
 قتل حاله لتوقفها على الامور الموجودة مستندا إيجادها الى موجود تلك الموجودات
 ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف بتجده على العباد استند نسبتها اليه مثله ملك
 عم العباد وهبوا ونعمنا دى أن كل من وجدته محاذيا للنظرى أعطيه ألف دينار فرأى
 شخصا محاذيا للنظره وهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لامن الشخص كان خلق
 والمحاذاة منه لامن الملك كالنكسب وذلك لان الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر

على الاتيان به الثواب وترك الشر) أى وكلفه بترك الشر (وأوعده عليه)
 أى على الشر إذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه أى كلفه بذلك بناء
 (على ذلك الاقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لـ (أى
 لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب
 وقوع هذه الامور (تقصا في الالهية) ليكون مانعاً من القول بتأثير قدرة
 العبد (ان غاية ما فيه) أى ما في وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى
 (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقبوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر
 العباد والعلاء (بعض معلوماته سبحانه تفضلاً) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصاً في
 الالهية وفافا منا ومنكم وقوله (وان كان قد يرى) أى يظن (فرق بين العلم
 والخلق) إشارة الى سؤال بآراء جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم
 فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالهية كما قال تعالى
 هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب
 العزيز إثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبدىتموه
 من الفرق لا يقدح في المقصود وهو أن اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصاً
 في الالهية (كما ذكرنا) أنفاً (اذا كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك)
 أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولامتهود عليه) ليلزم النقص المحذور

من العبد مثلاً لم يكن شئ من الموجودات التي يتوقف وجوده عليها من العبد كان
 اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها في غاية الركاكة
 ولما لم يكن مطروحاً في سلسلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيماً فان الكسب
 النسبي في مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى استناده الى الله خلقه استناد الوجودات
 التي يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع في ذلك بل استناده لاستناده ثم ان ذلك الامر

(بل فعله سبحانه باختياره) اى بارادته تعالى (فى قليل) من المقدور (لانسبة له
بمقدوراته) أى الى مقدوراته التى لا تنتهى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد
أحسن فى أى الى وتستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم
وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صححة التكليف
والمجاهد الامر والنهى) فان نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه
الامر والنهى كما من (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أقدر عليه العبد من أفعاله
إذا أوجده (لا تنقطع تسبته اليه) أى الى البارى (تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها
انما هو يتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل
اليه) تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون انا كل شئ خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق
الذى تقدم ذكره قاذح باعتبار أن الله تعالى أخبر بأنه علم العباد بعض معاصيهم وأخبر
بأنه لا خالق غيره وبأنه خالق كل شئ أى موجد فلو أوجد العبد شيئاً لم الخلق فى خبره
تعالى والخلق فى خبره تعالى محال قلنا تمتع لزوم الخلف فى خبره تعالى لان خلق الشئ هو
الاستقلال بايجاده فى خبره تعالى والعبد لا يستقل بايجاد شئ بل العزم الذى قلنا انه محل
قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا
استقلال للعبد بشئ فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله (فلنقى) على ما سبق على ما هـ

العبد المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كونه الفعل
طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها لا تقع
فى خلقها فان خلق المعصية وأرادتها ليس يقبح لجواز اشتغالها على حكمة بل القبح
كسبها كمالو كان اعطاء الملك ألف دينار فى المثال المذكور مع علمه بأن تلك الألف
يصرفها هذا الشخص لما يفضى الى اتلاف نفسه ولكنه يعطيها ليعطى بها غيره

علة له وهو الوجوب في قوله وجب أى لاجل نفي (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب
 التخصص) أى وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبتة
 اليه تعالى بالإيجاد (وهو) أى ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته
 المتوقف ذلك على النفي المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد)
 أى على أن ينسب إليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (بل يكفي لثبته) أى الجبر نسبة
 الفعل الواحد وهو العزم لا في ذكره إليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه
 أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التي هي أفعال
 النفس) لان المراد من التروك كف النفس عن الفعل وذلك التكليف فعل للنفس اذ لا
 تكليف الا بفعل كما تقر في محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من
 الميل) الى الشيء الذي تكف عنه النفس (و) من (الداعية) التي تدعو اليه (و) من
 (الاختيار) له انما يوجد للجميع (بخلق الله تعالى) وجهة توقف التروك على ذلك
 ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما لم يلب اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل
 أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثر لقدرة العبد فيه وانما
 محل قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما
 مصمما لا يتردد وتوجهه توجهها صادقا للفعل) اى وتوجهه للفعل (طالبا اليه)
 توجهه لا بلاسه شوب يتوقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم
 فلا يسألها أولا يصر فيها الى مثله (قوله وانما محل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا
 خير من الامر بين ومنزلة بين المتزلزين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا
 وايجادا وللعبد كسبا واختيارا وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد
 القادرية أولا معها وأخرى بما وقع لافي محل قدرته أو فيه وقد تقدم ما يتوقف عليها
 وقال غيرنا فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصوصة

المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خلق الله تعالى له الفعل) عقبه (فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوباً (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويل على مذهب القاضى الباقلاني وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تأديباً واذا عفان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره فتعلق ذلك بعزمه المصمم أعني قصده الذي لا ترد معه غير أن المصنف أوضح القول فيه ولعله انما لم يعزم ما ذكره الى القاضى لان من توجيهه ما لم يقع مصرحاً به في كلامه وان كان منطبقاً عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه الامور (في القلب) يعني الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) الامر الالهي (أو طاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبوراً) على ما سبق العلم بظهوره منه (لما) أي الدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح لاحد المقدورين بالوقوع فتقول يجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والايقاع والفعل والجواب عما استدلل به الرازي أن حصول الاختيار الجزئي ضرورة يقتضي عدم اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والفرقة في الفعل الاختياري بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال في مقابلة التفرقة الضرورية لا يصح وعما قال

في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله (ولاخلق) بلفظ المصدر عطف
 لجملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعلم أى وليس خلق (هذه الاشياء) أى الميل
 والداعية والاختيار للكلف (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره
 ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على
 العزم على كل من الفعل وتركه ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه
 والداعية له ظاهر بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه
 بقوله (انمن المستمر) أى من الامر المعروف الذي لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه
 ويختاره وفعل شئ وهو يكرهه خوفاً) من سطوة جبار أو حياء من يحبه ويؤثر امتثال
 أمره ونهييه (فمن ذلك العزم الكائن بقدره العبد الخاضع لله تعالى صرح تكليفه) أى
 نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضاً صرح (نوابه) أى شباب
 بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقب بالمعصية (وذكره) بفعل ما لا ينبغي شرعاً (ومدحه)
 بفعل ما هو حسن شرعاً (واتقى بطلان التكليف) واتقى (الجبر المحض وكفى في
 التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى
 لأجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذي جعل متعلقاً لتأثير قدرة العبد
 (وأعني) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وماسواه) أى ماسوى

الغزالي بأن نسبة المشيئة عدمية فلا تكون محل الاختيار والله أعلم وعن تمسك
 المعتزلة بالآية أن المفوض الى العبد المشيئة وهي لا تستلزم خلقه لما يشاء وعن
 الآية الأخرى وهي قوله تعالى قبارك الله أحسن الخالقين وقوله تعالى واذن خلق من
 الطين كهيئة الطير فان اخلق هنا بمعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور
 الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا
 فيما اذا كان بجهتين مختلفتين قدرة اليجاد وقدرة الكسب وهذا الاستحالة فيه

العزم المصمم (عما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه أعلم ومع ذلك) أى ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فعلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن (الابتوفيق منه تعالى تفضلا) لا وجوبا (فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواصر) أى تشبه الامور الحاملة على ترك العزم فحرا (لفسوة استيلائها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ما ندعوا اليه (الابعمونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كإسباتى بيانه فى الاصل الرابع (بل) العبد (اذا أعلمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق المكنة) من كل منهما (له فقد أعذر اليه) أى أزاح عذره منها زاححة العذر اليه فأعذر مضمين معنى أنهى (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أى الخذلان (أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (المكنة) أى التمكن (من ذلك العزم التى خلقها له) نعت للمكنة (وهذه) المكنة وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الاسباب والالات (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتعلق به فى هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف وهو الطلب الازامى لما فيه كلفة (يكون على ما بينا والله تعالى أعلم) (قوله وهذه) أى القدرة التى يحملها العزم (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهى المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف

قبل وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب
لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شيء (غير موجود مع المتقدم)
عليه فالقدرة المسمى أنها انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه
فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان
لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل
السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل هو (القدرة التي) يقام (بها الفعل وهي قدرة جزئية)
أي فرد هو جزئي حقيقي (مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق) تلك القدرة
الجزئية (مع الفعل) لاقبله وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي
فالمتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في
العبارة اذا المقيم الشيء متقدم عليه (وانما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع
الفعل لاقبله (اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف
لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

(قوله فان المراد بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم الفعل هي
(القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق
مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هي معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة الله
سبحانه) قالت قال سيف الحق اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متتارية
المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا أضافوها الى العباد
ويجمعونها في عرفهم عزلة الاسماء المترادفة كالاسد واليئ وأشياء ذلك ثم الاصل أن
المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات
قال في الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة
يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف

قال سيف الحق محمد بأنها التميؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والقسم الثاني معني
لا يمكن تبين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الاعراض للفعل وهو عرض بخلقه الله
تعالى في الحيوان بفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية
من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها سبب وفيها شبهة يجعل المحدث فاعلا به
ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة
أداء لصوم من قبل الشرع في أدائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند
الصوم الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه
ما عني الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى في ذلك
القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا ينفيها
عن أنفسهم كاذبين اذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تنقضي من وقت كونهم بالمدينة
الى أن يلقوا العدو ويقاتلوا وكان الخروج مطاوعا بالذات وحيث كذبهم دل
أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على
المرضى الى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم
يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذلك قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لاحقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل
ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة
فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه ثبوت حقيقة القدرة
لأن الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما المنقضي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه
أنه كذلك على جهة الذم لهم والذم لجهلهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب
وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن

بصنعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به بحقيقة أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لومى عليه السلام أنك لن تستطيع معي صبرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لاسباب الصبر والآلة فان تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله اياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل بهذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلى الاسوارى وأبو بكر الاصم لا يابينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا قتلنا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل الحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وشامة بن الأشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتحليم ما عن الآفات وبهذا يبطل أيضا قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الاعمال أن الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي والزراد والراحلة يتقدمان وجودا أفعال الحج فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقديمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمي

أهل الحديث والتجارية أنها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة
والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى
خذوا ما آتيناكم بقوة يا يحيى خذ الكتاب بقوة والخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت
على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم
تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان
الكافر مأثور بالايمان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان
معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك لن
تستطيع معي صبرا لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى
صلى الله عليه وسلم في قوله سبحانه ان شاء الله صابر الان الاستثناء لما لم يكن لاما كان
وأما المعقول فمن وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد
عن الرب وذلك محال والثاني ان الأمر بآسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت
المعونة قبل الفعل لكان الأمر بآسؤال المعونة لغوا والثالث أن القدرة الحادثة عرض
والعرض يستحيل بقاءه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمته حال وجود الفعل
فيمسح الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بياقية فلو تقدمت على
الفعل لانعدمته وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي
انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل
قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان
كانت قدرة فعل آخر تعقبها كان كل فعل وجد وحده بلا قدرة وأما الآية فعمولة على
الاستطاعة الاولى على أن الآية دليلنا لان الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الاخذ
لا قبله كالاخذ باليد وأما قولهم الكافر معذوران لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال

(قال القاضي أبو بكر) ابن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المسراحيثما أطلق القاضي في كتب الكلام (إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل) أي بالنسبة إليه (بمغزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالشرط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة أذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أي المسماة بالممكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم) أي عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وهي الأسباب) أي أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الأسباب

لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصليح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بانها لا تصلح للضدين إن انعدام قدرة الإيمان كان بتضييعه القدرة ومنعوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لا يكون معذوراً وأصحها بنارحهم الله تعالى اشتراط الصحة للتكليف الاستطاعة الأولى دون الثانية والأشعرية لا يشترطونها الصحة تكليف ما لا يطاق عندهم والمغزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الأسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (قوله قال القاضي أبو بكر إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمغزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالشرط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بأنها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أي التي أشار إليها أولاً بشرط للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وهي الأسباب إلى آخره وقد بينا ذلك

(فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجزى سبحانه العادة) لا يستل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب إلى أن القدرة) المقابلة للمسكنة أعنى المستجمعة لشروط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل) وبالله التوفيق ﴿ (الاصل الثالث أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو) واقع (بعيشة الله) تعالى (وارادته) وهي عطف تفسير للشبهة فأرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (فهو تعالى مراد لما نسميه شر من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو مراد للخير) من إيمان وغيره من الطاعات (ولو لم يرده) أى الشر (لم يقع) هذا هو المعروف

(قوله ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي تنسلكم عليها وإنما أرادوا قدرة الله تعالى قال الامام القنوقى كثير من أصحابنا يقولون ان قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المختراع ليعمل بها فيكون كسباً له انتهى والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل الثالث أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو بعيشة الله تعالى وارادته) قلت المشيئة والارادة واحدة عندنا وهما صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وذهب الكرامية إلى أن المشيئة أزلية والارادة حادثة متعددة على حسب تعدد المراتب وقال الكعبي لا يوصف بالارادة على الحقيقة لكن اذا وصف بها فإن أضيف إلى فعله فعناه أنه فعل وهو غير ساء ولا مكروه ولا مضطر وإن أضيف إلى فعل غير فعناه أنه أمر بذلك وأنكرت الفلاسفة وجود الارادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة إلى أنه مريد بداراة حادثة لا في محل (قوله فهو مراد لما نسميه شر من كفر وغيره كما هو مراد بالخير ولو لم يرده لم يقع

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة
 لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
 لايهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من
 أن الامر هو الارادة وعندا لباس يحجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف أى الاعلام
 من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا
 لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنصر أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال خالق
 القادورات وخالق القرردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في
 السموات والارض أى مالسكنهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك
 اليه ومنهم من جوز أن يقال الله يريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفي قول
 المصنف لما نسيه شرا تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا
 وضرره لنا بالنسبة الى صدور عنه تعالى خلقه الشر ليس قبيحا اذ لا يوجب منه تعالى
 لايسئل عما يفعل (وعند المعتزلة) أنه انما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و (سائر
 المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) فانه انما يريد عندهم
 عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر

وعند المعتزلة سائر المعاصي واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى قلت
 ذهبت المعتزلة الى أن الله تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر
 ومعصية واختلفوا فيما بينهم في المباحات انهم ارادة أم لا قالت البغدادية منهم لا يوصف
 الله تعالى بالارادة حقيقة بل يوصف بها مجازا فاذا قيل أرادة الله تعالى كذا فان أضيف
 الى فعله كان المراد فعله أو يفعل وان أضيف الى فعل العبد كان المراد أنه أمر به
 والمباحات ليست بفعل الله تعالى ولا هي مأمور به فلا تكون مرادة الله تعالى وقال
 غيرهم كل ما كان منها لا يصلح أن يكون مرادا والمباح غير منهي فيكون داخلا تحت

وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا ولا في التمسك لما زعموه (قال
الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد) أي ظلما مضافا للعباد كائن منهم مع أن الظلم كائن من
العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين (و
قالوا ثانيا (ارادته ظلمهم) أي ظلم العباد (لأنفسهم ثم عقابهم عليه مظلم فهو منزعه عنه
سبحانه) وهذا تمسك عقلي (و) قالوا ثالثا (قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقال تعالى
(ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا والفساد كائن
والحجة تلازم الارادة بل ليست غيرهما فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم
بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)
الارادة وذهب الاشعرية الى أن المحبة والرضا بمنزلة الارادة يعان كل موجود فكل ما
أراد أن يوجد فقد أحب ورضى أن يوجد على الوصف الذي يوجد وعندنا كل ما علم الله أن
يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به
أم لم يأمر وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد وعن هذا قال
مشايخنا ان الارادة تلازم الامر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم الآن هذه العبارة
مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوما له كان مراد الله وذاته وصفاته
معلومة له ولا تصح أن تكون مرادة له والصحيح أن يقال ان الارادة تلازم الفعل
أو ما تعلق بالفعل تعلق بالارادة ثم اختلفت عبارات أصحابنا في هذه المسئلة قال بعضهم
نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد الله تعالى ولا نقول على
التفصيل انه خالق الاقدار والجيف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن
مقرونا بقرينة تليق به حتى نقول انه أراد الكفر من الكافر كسبالة شرا قبيحا منها كما
أراد الايمان من المؤمن كسبالة خيرا حسنا مأورا وهو اختيار أبي منصور الماتريدي
وبه قال الاشعرية (قوله وما الله يريد ظلما للعباد) هذا من متمسك المعتزلة ولقد أدنى

دل على أنه أراد من الكل العباد والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات
المذكورة (بناءً) منهم (على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والامر عندهم) فلا يتعلق
واحد منهم بدون تعلق سائرهابل لا تغاير بينهما ذهني بمعنى واحد عندهم وقوله (ولأن)
عطف على مقدر يدل عليه الكلام السابق أي أن المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد
بالآيات السابقة ولأن (إرادتها القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى
سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الآيات نقلي وسيأتي
الجواب عن الجميع (ولنا) في الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير
متعلقة بمبائس بكائن (إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم
(ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فانهقد اجماع السلف على قولناو) لنا (قوله تعالى ان
لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كإدله
قوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله والآية الآتية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم
أجمعين وقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) وقوله تعالى (وما تشاؤون إلا
أن يشاء الله و) هم (قد شاؤا المعاصي) وفاقا (فكانت بمشيئته) تعالى (بهذا النص)
الثاني لأن يشاؤا شيئا لا يشاؤه سبحانه وقوله تعالى فمن ير الله أن يهديه يشرح
صدوره للإسلام (ومن ير أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فان هذه الآية
الشريفة مصرحة بتعلق إرادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفقكم نصحي ان
أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم (ولهم) أي للعترة عن استدلالنا
بهذه الآيات (أحوية ليست لازمة) لنا لفسادها وعدتهم القصوى منها جل المشيئة
في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالغاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر
وتقييد للطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تمحير وفي تفسير مشيئة القسر والالغاء
على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد وروى الألباد رحمه الله الكريم الجواد

فاضطربوا فيه وقوله (ولان) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أى ما
 ادعينا من تعلق الارادة بكل كائن حق لايات السابقة ولدليل عقلى وهو أن
 (المعاصى لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهى) كما لا يخفى (أكثر من
 الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزوم رد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى
 رتبة لا يرضى عنها زعيم قربة) متكفل بامر أهلها (ويستكشف) ذلك الزعيم (عنها
 وهو) أى الرتبة وتذكر كبر الضمير باعتبار ما بعده وهو (أن يستمر) أى بدوم مطردا
 (في محل علمكته ولا يشه وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة
 للجزاى له تعالى رب العالمين) عن قول الطالبين علوا كبيرا (والجواب عما أوردوه)
 متمسكاً لهم من الآيات أما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلماً للعباد وما بعناه فهو (أنه
 سبحانه نفي ارادته ظلم العباد) أى ظلمه لعباده (وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد
 أنفسهم) فليس المنفى فى الآية ارادة ظلم بعضهم بعضاً فإنه كائن ومراد (وسنذكر)
 أشياء هذا الاصل (جواب قولهم ارادته الظلم) أى ظلمهم لانفسهم (الخ) وافراد
 قولهم هذا يجواب يقتضى كونه دليلاً ثابتاً مستقلاً كما سلكناه فى هذا التوضيح ويصح
 أن يكون مع ما قبله دليلاً واحداً وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده
 الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو أنه (لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين
 الارادة) كما ادعوه (اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطي
 الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضاً فالمرضى ترك الاعتراض على
 الشئ لارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم
 فهى منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة وأما عن تمسكهم بقوله تعالى
 ان الله لا يأمر بالفحشاء فهو أنه (لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر) الأمر (بما
 لا يريد كالمعتذر لئلا يلامه فى ضرب عبده بمخالفته) أمره (في أمره) يحضرة من لامة

(و) هو (لا يريد) في هذه الحالة (المأمور به ليظهر) لمن لامه (صدقه) فقد تحقق انفسك الامر عن الارادة (فالمعاصي واقعة بارادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الارادة عليها (لأبامره ورضاه ومحبته) لما قررنا (وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله بعضهم) بمعناه (عن) الشيخ أبي الحسن (الاشعري لتقاربها) أي المحبة والارادة والرضا يريد تقاربهم في المعنى (لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضي به وأحبه) وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبرة الارشاد ومن حقق من أعتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ورضاه كفرامعاقبا عليه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضا (وهذا) الذي قاله امام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بأن الكفر مراد له وأنه لا يحبه ولا يرضاه وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بينا آنفا وبعض أهل السنة مشى على أن كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض (وهو) أي ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (وان كان) لو قال به أهل السنة (لا يلزمهم به) أي بسبب القول به (ضرر في الاعتقاد إذ كان مناط العقاب) أي المعصي الذي يخلق به العقاب ورتب عليه هو (مخالفة النهي وان كان متعلقه) أي متعلق النهي (محبوبا كما يتضح لك) فيما بعد من هذا الاصل (لكنه) أي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (خلاف النصوص التي سمعت) في كتاب الله (من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى فان تولوا فان الله (لا يحب الكافرين ومثله) أي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان أو نفيا (يتعلق ما علق به) من الحكم الذي هو في الآية بنى المحبة (بعبد الاشتقاق) أي المصدر

(وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يجب كفرهم وقوله (والله لا يجب الفساد وغير ذلك) من النصوص كقوله تعالى والله لا يجب المفسدين وقوله تعالى انه لا يجب المعتدين والحكم في مثلهما يتعلق بعبد الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال (وقتل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة (روى عنه) أن (من قال) لامرأته (سئت طلاقك ونواء) أي نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ولو قال أردته وأحبته أو رضيته) أي أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك (ونواء) أي طلاقها في كل من الصور الثلاث (لا يقع) عليه الطلاق وقوله (بناء) استئناف كأن سائلا قال على ما ذابني أبو حنيفة ما روى عنه فأجيب بانه بناء (على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما (ومنه يقال لطالب الكلارائد) فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينافي القول بان كلا من الرضا والمحبة ارادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة (هو) أيضا خلاف ما عليه الاكثر) أي أكثر أهل السنة (وسيعود الكلام اليه) في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد أجيب عنه بنبع دلالة لام الغرض على كون ما بعدهما مراد ابل معنى الآية الا لتأمرهم بالعبادة ولتنسلم فلان سلم عموم الآية لقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجعلا في بقية أفرادها فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا

من الجن والانس والتحقيق أن الحصر في الآية اضافي والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كدال عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه (وأجيب عن قولهم) أي المعتزلة (أن ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمتع) أي منع كونه ذلك ظلما لئلا يكون ذلك المنع (مستندا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها) من غير رضا من المالك (أما) أنصرف من تصرف (في ملك نفسه فلا) أي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع المستبعد ذكر (قديفعونه بأن صرائح العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذى الاحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه) أي نفي الظلم (انما المؤثر في نفيه بالجنابة) أي أن يكون المعاقب عليه جنابة من العبد بارتكابه بخلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بأنه) أي ما ذكر من الدفع (بني على التحسين والتقبيح العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الاصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين (ليس هذا) الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلما (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين (لأنه) أي لأن محل النزاع هو (تقبيح العقل) الفعل (في حكم الله تعالى أي جرمه) يعنى العقل (بأن حكم الله تعالى) ثابت بالمنع فيما استقصاه العقل (وأما ادراك العقل الحسن يعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع) بيننا وبينهم (في نبوته) كما سيأتي أول الاصل الخامس (فيمكن إرادتهم) أي المعتزلة (إياه) أي القبح (بهذا المعنى بل هو واجب) أي متعين الارادة (إذ) لو حل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب (و) (يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه) أي يبعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم

تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
حينئذ (منع كونه صفة نقص في حقه تعالى) وإن كان صفة نقص في حقنا إذا قبح
منه تعالى لا يستل عيابه فعل غايته أن صفة حسنة خفيت علينا (وعلى تقدير
التسليم فأنما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلمًا إذا كان) قد (أمره)
السيد (بذلك المراد ففعله فعاقبه) على فعله (أما إذا كان إنعما أمره) السيد (بشيء
ففعله) هو (غير ما أمر به فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلمًا (فإن على العبد امتثال أمر
سيده من غير التفات إلى أنه) أي ما أمر به السيد (مراده) أي مراد السيد (أولاً) أي
ليس مراده (مع أن الإرادة غيب) أي أمر غائب (عنه) أي عن العبد (لا يصل إلى معرفة
أنها متعلقة بالأمور) به (أو غيره) وإذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الإرادة (فلم يبق منه)
أي لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (إلا المخالفة لا أمره فيحسن عقابه
لمخالفته إلا مرفوعاً للظلم إلى عقابه) أي العبد (على فعل ما أمر به) السيد (لأنه أراد)
السيد (و) عاد (الحسن إلى عقابه) أي العبد (على مخالفة أمره) أي السيد (فإن قيل إذا
كان لا يقع) في الوجود (الامراده) تعالى كما ذهبتم إليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه
(فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك) أي بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه
على عدم فعله في التحقيق ليس الإرادة تعذيبه ابتداءً بمخالفة وهذا أيضاً) أي تكليفه
بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (في نظر العقل) أي بالنسبة إلى ما دل
عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لأنه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغنى عن العالمين)
أي عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيه أي تنزيه الله تعالى عن هذا الذي ليس
بلائق (على الوجه الذي ذكرناه آنفاً) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص
فقبحه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (فلنا قد جوزنا الأشعرية)
(قوله على الوجه الذي ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

عقلا (تكليف ما لا يطاق) فلا يرد ما ذكرتموه على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى
التكليف بما لا يطاق وإن جاز عقلا فهو (غير واقع وهو الراجح) من القولين لهم (فالتحقيق
أن عقابه) أى العبد (انما هو على مخالفته) حال كونه (مختارا غير مجبور) على المخالفة
(فإن تعلق الإرادة بعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل
لأنه لا إرادة في ذلك) ولا في شئ منه (فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتنال
فوقع منه ما علمه) من عدم الامتنال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى
تعلق به العلم (معنى التكليف) الذى هو الطلب (ولم نطلبه) بصيغة التفعيل وأوله
فون أى لم تنسب إليه تعالى طلبا بذلك (باتفاق منا ومنكم) من (سائر المسلمين لعدم
تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم) وقوعه (وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه)
بذلك الكفر (وإن كان لا يوجد المعلومه) أى ما هو معلوم له تعالى (فكذلك التكليف
بما تعلقت الإرادة بخلافه إذ كانت) الإرادة (لأنها في الإيجاد كالعلم) أى كما أن
العلم لا أثر له في الإيجاد (وهذا) أى انتفاء تأثير الإرادة في الإيجاد (لأن الإرادة صفة
شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون
غيره) من الاوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أى ليس شأنها غير ذلك التخصيص
(ولا يدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله (تأثير) أى لا يدخل
مفهوم الإرادة تأثير (في الإيجاد بل) تأثير الإرادة (في مجرد التخصيص للعلم وقوعه)
فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه إشارة إلى أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم
(فالتأثير) في الإيجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والإرادة وغيرهما من الصفات
(الأنها) أى القدرة (انما تؤثر على وفق الإرادة أعني في الوقت الذى تعلقت الإرادة
بأنه) أى المقدور (إذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة (كان)
وجوده (فيه) أى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم) الإلهي (متعلق بهذه
قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

الجللة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجلة أى متعلق بأنها (ستكون) أى
توجد (كذلك) أى بأن يوجد المقدور متعلقا بالإرادة على وجه تخصيصه دون غيره
بالموجود في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا بالقدرة على وجه التأثير في وجوده
وفقى تعلق الإرادة (ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و)
تعلق تلك (الإرادة متأثرا) في وجوده (عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه) في الاصل
السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة
(أو) أن للمكلف (عزما) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفاً ذلك
العزم بأنه (يصمم) أى لا يبقى معه تردد وبأنه (يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى
قدرة المكلف (الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر) في الاصل السابق (للاجبرا)
للمكلف (عليه) أى على ماله صمم عليه واختاره بجملة قوله يصمم في محل نصب نعتا لقوله
عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له (وبسبب أن تعلق الإرادة) الالهية (على حسب تعلق
العلم) الالهى (لزم أن المالم يشأ) الله (لم يكن) أى ان المالم تعلق الإرادة بوجوده لا يوجد
فالجبر والمجور وأتى قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللزوم (أنه) أى لانه (إذا كان
العلم متعلقا بأن كذا لا يكون لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته اذ كانت) الإرادة
(انما تخصص) أى شأنها ليس الا أنها تخصص (ما سيوجد بوقته) الذى يوجد
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات (فعدم تعلقها) بوجوده يمكن (تابع للعلم بعدم
وجوده لا مؤثر في عدم وجوده) اذ العدم ليس مقتضرا الى مؤثر (قطهر) بهذا التقرير
(معنى) قول السلف (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) أى ما تعلق المشيئة وهى
الإرادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تعلق المشيئة بوجوده لا يوجد
لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب في مفهوم الإرادة) بناء على
الفروق بينها وبين المشيئة (كما) مر (عن أبي حنيفة) لما عرفت من أن الإرادة ليس

مفهومها الا انها صفة تخص ماسيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من
الاقوات وليس في هذا المفهوم طلب (و) ظهر أيضا (أن لا محبة) في مفهوم صفة
الارادة (كما قال الاشعري وجماعة) اذا المحبة عندهم أخص من الارادة على ما قدمناه
من أنها ارادة لا يتبعها تبعه ومؤاخذة (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الارادة
المحبة اذا لا اعم لا يستلزم الاخص (نعم الغالب تعلقها) أي الارادة (بالمحبوب
المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة في متعلقها) بان يقع ذلك (اتفاقا) أي على
سبيل الاتفاق (للازوم) بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من أن الاعم
لا يستلزم الاخص (فعن هذا) أي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك
الفرع) الفقهى (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم
الارادة اذا المحبوب مطلوب الوجود (والغلبة) أي الغلبة تعلق الارادة بالمحبوب (ظن
اللزوم) بين الارادة والمحبة (وهو) أي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (بعيد
عن التأمل) اذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشبه أحدهما بالآخر
(فكثيرا ما يجحد الانسان منه) أي من نفسه (ارادة ما يكره وجوده لامرئ) من
الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أي ارادة الانسان ما يكره
وجوده (لمصلحة أجبها كإرادة الكي تدأويا) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب
على الكي (لم يخرجها) جواب لو أي ولو فرض أن ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما
أخرجنا ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لان الكي عبارة عن اسما من النار البدن
وهو أمر مكروه (فانه) أي فان كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) اذ
الفرض كونه في نفس الامر مكروها (فلا يكون غير ما في الواقع) برفع غير اسم كان
وذلك الغير كونه محبوبا أي فلا يكون كونه محبوبا (بانتافيه) أي في الواقع فلا

(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

يحتجهم (وكذا) أي وكثيرا ما يجد الانسان من نفسه أيضا أنه (لا يريد وجودها) أي
أمر (يحبها وهو) أي عدم ارادة وجوده (وان كان للضرر) أي لاجل ضرر
(يلزم وجوده لا يخرجها) عدم ارادة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوبا) في
نفسه (لفرض) أي لاجل فرض (أنه ما زال محبوبا) فكونه محبوبا هو الثابت في
الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما في الواقع أعني كونه مكروها ثابتا في الواقع
(فانما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق في وجود ما يكرهه) المريد والاطلاق عطف
تفسيري للاذن اذا المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود
ذلك المكروه (وانما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه) تعالى (وهو) أي
والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له ليم وجه التكليف بلازمه) أي بلازمي
التكليف (وهما الثواب بالفعل) أي بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أي
لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب (ولو كان في مفهوم صفة الارادة طلب كانت هي
صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنهما ذكرنا) من
تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من
الاقوات (وقول من قال الارادة والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود
قد يتوهم أنه) أي القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضي الوجود
(كذلك) أي كما مر من أن في مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب وأصله طلب
قضاء الدين ثم استعمل لطلب فياظم كون صفة الارادة هي صفة الكلام (وليس
كذلك) أي ليس كما يتوهم (فان الاقتضاء في تعريفه) أي تعريف من عرّف الارادة
بأنها صفة تنافي العجز الخ (منسوب الى الصفة وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب الى

(قوله ليم وجه التكليف بلازمه) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

الصفة (كلاما) انما هو بمعنى الاستلزام (يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه
لعلية) أى لتكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا (أولا) لعلية كالن لازم بين الشرط
والشرط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم
الشرط يقتضى عدم المشروط (بخلاف ما اذا نسب) الاقتضاء (اليه تعالى) فانه بمعنى
طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاما (واذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوم) صفة
(الارادة كان منسوب اليه تعالى فتكون) ارادته هي (كلامه) تعالى وقد علمت ان
الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا (بخلاف ما اذا جعل) الوجود (مقتضاها) أى
مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شئ لم يلزم ان يوجد بان
تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر
(في كلمة ما شاء الله كان من أنها) أى المشيئة وهى مرادفة للارادة (تستلزم الوجود) أى
وجود ما تعلقت به (اذ كانت تؤثر تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى وقع
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا)
أى فى الاصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل
والاختيار (يبتل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله
احتجاج أى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه
بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا (اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أى
قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبرا
قوله واذا جعل) (١) أى العلية (قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن للمكلف اختيارا الخ
(قوله يبتل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت قد يقال ان
احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر (قوله اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ)
قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد

ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما وقع نفسه فيه) من الفسق بل هو الجاني
 بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (كما قال على رضى الله عنه لذلك
 الشيخ) الذى سأله روى الاصبغ بن نباتة أن شيخا قام الى على بن أبى طالب رضى الله
 عنه بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أ كان بقضاء الله تعالى
 وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطننا ولا هبطنا واديا ولا علونا نالعة
 الا بقضاءه وقدره فقال الشيخ عند الله أحسب خطاى ما أرى لى من الاجر شيئا فقال له مه
 أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون
 ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليهم مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
 والقدر سافانا قال (ويحك لك ظننت قضاء لازما وقدر احتمالا لو كان كذلك لبطل
 الثواب والعقاب) والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائنة من الله لئذنب ولا حمدة
 لحسن والقصة بكمالها في شرح المقاصد (بل المراد به) أى بالقضاء والقدر (لما الخلق)
 أى خلق الفعل المقدر المقتضى (فلا يسلبه) أى فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزمه)
 المصمم (وكسبه) الذى قدمنا أنه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه تفسيرى (اذلا يبنى
 خلق الاعمال) أى ايجاد الله تعالى اياها (ذلك) العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد
 وقوله (ولما الحكم) قسم لقوله لما الخلق بكسر الهمزة فيهما أى أو المراد بالقضاء والقدر
 حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كافسه الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ) في
 بقية القصة ففيها ان الشيخ قال لعلى رضى الله عنه وما القضاء والقدر الاذان ما سرنا الا
 بهم ا فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه (وهو)
 أى الحكم (لما أن يرجع الى صفة الكلام) ويكون العطف في قول سيدنا على والحكم
 (قوله بل المراد لما الخلق) أى خلق الاعمال (قوله ولما الحكم) لم يبين أيضا ما هو الحكم
 الذى فسر الامام رضى الله تعالى عنه (قوله وهو) أى الحكم

تفسير يا بفسر قوله الامر اذا الامر كلام نفسي (أو) يرجع الى صفة (العلم ولا تأثير
للكلام ولا العلم) في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام بتعلق طلب ونحوه وتعلق العلم بتعلق
كشف ولا يتعلق شيء منهما بتعلق تأثير كالإيجاز واذا لم يكن تعلقهما بتعلق تأثير (فأخرى
أن لا يسلبا ذلك) العزم أي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق
يتعلق بتعلق التأثير كإنا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل
قدرة العبد وقوله (والاعلام) بكسر الهمزة (أيضا قد يراد به) أي بالقضاء والقدر
(نحو قدرنا لمن الغابرين) أي أعلمنا بذلك لأن قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى
الخلق أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده اليهم حقيقة (وقضينا إلى بني إسرائيل) في
الكتاب (الآية) أي أعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر أي أعلمنا لو طأ أن دابر هؤلاء مقطوع
مصميمين ~~وهي~~ ^{وهي} بالي لتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل وإما
الاعلام وأتى بقدر التقليلية للإشارة إلى أن ورود القضاء والقدر مراد بهما الاعلام قليل
بالنسبة إلى ورودهما مراد بهما النطق أو العلم (والاوجه) أي الاظهر توجيها (أنه) أي
القضاء (يرجع إلى) صفة (العلم لا) إلى صفة (الكلام) لان صح فيه أعني في المفعول
(١) معصية معنى الخبر) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به ان وقوعه معصية خبر
وهو نوع من الكلام النفسي (وكذا الاعلام) اذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع اليه)
أي إلى الكلام (اذن لما يكون) الاعلام (عنه) أي ناشئا عن الكلام النفسي والجار
أعني الباء في قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجاب والرجع مصدر بمعنى الرد أي ويرد

(قوله فأخرى أن لا يسلبا) أي القضاء والحكم (ذلك) أي القدرة (قوله والاعلام أيضا
قد يراد به) أي بالقضاء والقدر (قوله يرجع اليه) أي إلى العلم قلت قال في شرح
العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما
بئرته الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء في أراد الفصل بينهما فقد

معنى (القضاء الى) صفة (العلم أجاب) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (التستري) تليد
القاضي ناصر الدين البيضاوى (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهو سؤال نظم به بعض
المعتزلة على لسان يهودى ويقال ان الذى نظممه هو ابن البقي عو حدة وقافين أو لاهما
مفتوحة وهو الذى قتل على الزندقه فى ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك (حيث
قال) الناظم المذكور

(أيا علماء الدين ذى دينكم * تحير دلوه بأوضح حجة

إذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم * ولم ير ضه منى فواجه حيلتى

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري أجاب (نظما الى
الى أن قال) فى جوابه

(فمعنى قضاء الله بالكفر عليه * بعلم قديم سر ما فى الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لادراك القدرة الازلية

وصدر) التستري (حاصله) أى حاصل جوابه النظم (تثرا بأن قال معنى قضاء الله) تعالى
(بكفر الكافر أنه تعالى علم بالاشياء الى آخر ما هو حاصل البيتين) ولكن ينبغى أن تعلم ان
البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثانى منهما تفسير لمعنى القدر فعنى قضاءه تعالى
علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم وأما معنى القدر فهو اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرة الازلية

رام هدم البناء ونقضه وقيل القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام واذا علق
بفعل الغير فالمراد به الالزام الاول فقضاهن سبع سموات فى يومين والثانى وقضى
ربك أن لا تعبدوا الاياه وقال الامام الطحاوى فيما رواه عن أصحابنا وأصل القدر
سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملائكة مقرب ولا نبي مرسل وقال أبو القاسم الحكيم
الترمذى القدر سر الله والقضاء ظهور السر على الوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد
فالحكم يقتضى التسليم والقضاء يقتضى الرضا والقدر يقتضى التفويض وهو العلم

ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة وأما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيض الوجودات من حيث جعلتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرّر في القضاء فلنارجع القضاء الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة أيضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضاء الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف (وقد ذكرنا ما فيه معنى) أي غيبة (في ظهور أن لا أثر للعلم وهذا) أمر نذكره سوى ما قدمناه (يزيدك وضوحا) وهو (أنك لو كنت حاسبا) لسير الشمس والقمر (فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفاً)

المفقود الذي ذكر أن ادعاء كفر وعلى هذا لا يصلح أن يرجع الى العلم وبقيّة ما رواه الطحاوي رحمه الله والتعق والتفكير في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان فالخذركم الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة فان الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرآته كما قال تعالى لا تبسل عما يفعل وهم يسألون فمن سأل لم فعل فقد ربح حكم الكتاب ومن ربح حكم الكتاب كان من الكافرين قال الشارح حكم الكتاب

أي يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه (فلما جاء يوم كذا ووقع) ذلك
 (الكسوف) الذي كنت علمته (هل تظن أن علمك السابق هو الذي أترقى وجوده)
 لا سبيل إلى أن تظن ذلك (كذلك ما يقع على وفق العلم القديم) لا يؤثر العلم في وجوده
 (انما يقع بكسب العبد مختاراً فيه) وغاية الأمر أن الله جعل وعلا له كمال العلم فكان علمه
 محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم (المخالف لهم) عند
 الفعل (وعزمهم) المصمم (عليه) الذي هو محل قدرتهم (فلا يبطل التكليف ومن جعل
 القضاء وجود جميع المخالفات في اللوح المحفوظ مجعلاً والقدر وجودها) أي المخالفات
 (في الأعيان مفصلة من شارح الطوالع) للقاضي البيضاوي لا يخلو إما أن يريد بوجودها
 في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة أو يريد به العلم (فإن أراد الوجود الخطي) أي في
 الكتابة (حتى يستلزم) ذلك (حدوث القضاء) لأن الكتابة حادثة (فهو) أي فالقضاء
 بهذا التفسير أولى (بعدم التأثير) وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله (أولى)
 للاهتمام (وإن ردد) القضاء (إلى العلم فواجب) أي فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضيناه
 آنفاً ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (وأما قوله عليه) الصلاة
 و(السلام) حج آدم موسى لقوله) أي أقول آدم (لموسى) أتؤمنني على أمر كتبه الله على

مدلول الآية وفيه دليل على أن تخلق الله تعالى لا يعمل بعلة فاعلية لأن تخليقه قديم
 واجب الوجود لذاته وكل ما هو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود
 وكذا لا يعمل تخليقه بعلة غرضية لتعالیه سبحانه وتعالى عن الغرض لأنه يستلزم الحاجة
 إلى جبر النقصان بتخصيل ما يكملو الله هو الغنى بذاته الصمد وما سواه من الكائنات
 مفتقر إليه فيستحيل احتياجه إلى غيره ولأنه لو كان كل شيء معللاً بعلة لكانت علية
 تلك العلة معللاً بعلة أخرى ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة وهو
 الله سبحانه وتعالى وأما الحكمة فانها بابتداء في الأفعال الإلهية إذ لا يكون فعله سبحانه

قبل أن أخلق الخ فالمراد) ان آدم (حجه) أى ظهر عليه في المحاجة (في دفع اللوم) عنه
 (بعد التوبة) والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بألفاظ منها البخاري
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك
 خطيئتك من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه ثم تلاوني
 على أمر قد قدر على قبل أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى
 وقوله (إذا المراد) بيان المقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود (أن لا يؤمنى
 بعد التوبة على أمر قد قضى على قبل أن أخلق) وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على
 المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها (للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة
 و) على (انتفائه) أى اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (ويمكن قوله) أى قول آدم (كتبه الله
 الخ حكاية للواقع) لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا (هذا) الذي ذكرناه من
 أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو (موجب
 الدليل) بفتح الجيم أى الذي اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان
 الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع إجراء الحديث على
 ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل
 الحديث على ما ذكر (فان قيل) حاصل ما ذكرتم أن المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى وقد

الاحكام ولا تكون عاقبة مفعولاته الا حميدة وحسنة وهي لما ظهر كمال قدرته وقهره
 وغناه كما في خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كما في خلق الخيرات وأما قوله تعالى
 وهم يسألون فانه يدل على أن أهل التكليف يسألون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله
 تعالى وهم يسألون وان كان متنا كذا بقوله تعالى فوريك لتسألنهم أجمعين وبقوله تعالى
 وقفوههم انهم مسؤولون الآية بآياه قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه اناس ولا جان
 فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات فيصرف كل واحد من السلب

تقرر أنه (يجب الرضا) أي رضا العبد (بالقضاء انقافا فيجب) حيث الرضا (بالمعاصي)
 التي منها الكفر (وهو باطل اجماعا) لأن الرضا بالكفر كفر اجماعا (قلنا الملازمة) بين
 وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء
 الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أي حكم الله تعالى الصادر عنه (لأبالمقضى إذا
 كان منها) عنه وهو المعصية (لأن الأول) أي القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثاني)
 أي المقضى (متعلقها الذي منع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضا تعالى) على
 ما عرفت من الفرق بين الإرادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير
 للقضاء في إيجابه ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجبه المطابقة
 للقضاء) لما قدمناه في تقرير رجوع القضاء إلى العلم أو إلى الإرادة هذا تقرير ما في المتن
 وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما
 الرضا يقتضي تلك الصفة وهو المقضى وحيث فلا لا تيق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من
 حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال إن الكفر
 نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته
 له وانصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى
 دون الثانية والفريق بينهما ظاهر لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره
 عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا
 بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وأنه باطل اجماعا وبالله التوفيق * (الاصل الرابع)
 في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء (قال الامام الحجة) حجة الاسلام (أنه) سبحانه

والإيجاب إلى مقام غير مقام الآخر توفيقا اه (قوله الاصل الرابع قال الامام الحجة الخ) قلت
 الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم جمهور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف أو فعل
 بالكفر لا آمنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سقيا بخيلا جارا

و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الایجاد مطلقا (والاختراع) وهو الایجاد لاعلى مثال سابق ونعمة الایجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متقوّل بتكليف العباد) أى متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى والطول الفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تفنن في العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه (وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك) أى كل من الخلق والتكليف (لما فيه من مصلحة العباد هـ) كلام حجة الاسلام **وعلم أنه قد اشترع عن المعتزلة أنهم وجبوا أموراً خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الآلام** (وقل من يذکر عنهم ایجاب ابتداء الخلق بل) الذى اشترط ذکره عنهم أنه (إذا خلق) العبد (وكاف) بالبناء للفعول فيما (وجب إقداره) على الافعال التى كلف بها (واراحة عقله وكل ما كان أصح ما يمكن له في الدنيا والدين أوفى الدين فقط مذهباً لهم) الاول للبغداديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالأصلح من جملة الامور الخمسة التى قدمنا ذكرها (قال امام الحرمين) في الارشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من

مانعاً حقاً مستحقاً وغاية ما يقدر عليه بحال الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته وكما فعل بالنبي صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل وليس له عليه صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالمًا فيما فعل جائراً بما يابل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة وقد رجع الى هذا بشرب المعتز وجعفر بن حرب ثم الاصلح عند البغداديين منهم ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والاصلح هو الانتفع وشبهتهم التى يعتمدون عليها آنا وجدنا الحكماء اذا كان أمر ابطاعته محبا لها مريدا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به الى طاعته اذا كان قادرا على أن يعطيهم ذلك وكان ينه اياه لا يخرجهم عن استحقاق الوصف

المعتزلة من أن العبد إذا خلق وكلف إلى آخر ما ذكرنا من أنه يجب عليه تعالى الابتداء بما كمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهبهم (يعني البصريين) ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام في الارشاد أو لا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وأنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب كمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عالمهم ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك يعني إيجاب ابتداء الخلق وإيجاب كمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركهم لابل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة أنه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وإنما الاختلاف في فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز فظاهره بوجه من لا يفتدي توهم المتنوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بما كمال العقل

بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذا إذا كان له عذوق يدعو إلى موالاته ويجب رجوعه إلى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظة واللين إلا بما يعلم أنه أنجح فيما يريد منه وأدعى له إلى ترك ما هو فيه من عداوته فإن عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم أن أحدهما أدعى لعدوه إلى الموافقة والابانة والآخر دون ذلك ففعل الآدون وترك أن يفعل الاصلح الادعى وكلاهما في قدرته عليه ما عتزله لا يضره بذلكهما ولا ينفعه منعهما كان عند الحكماء جميعا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالحدود والحكمة فلما كان هذا قريبا بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادرا رحيمًا جوادا عليما بمواضع حاجته عباده أمرهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته ولا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم الاصلح الاشياء لهم في دينهم وأدعى إلى طاعته ستمًا كان ذلك أو صحة لذة أو ألما آمنوا أو كفروا

لاجل التكليف وليس ذلك مذهبنا الذي مذهب منهم (فالتى يتكلمه البصريون أنه تعالى
 متفضل بكل العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف هـ) كلام
 الارشاد وبه يظهر أن منشأ التوهم اطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون
 التفصيل الواقع في كلام الامام أولا (ثم قال الحجة) بحجة الاسلام في الرسالة (ردا عليهم المراد
 بالواجب أحدا من بين إما الفعل الذى في تركه ضرر إما أجل) أى فى الآخرة عرف بالشرع
 (كما يقال نجب طاعة الله أو عاجل) أى فى الدنيا وان عرف بالعقل (كما يقال يجب على
 العطشان الشرب كي لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق
 من الضرر بالترك كما فسر به الحجة فى الاقتصاد (ولما أن يراد به الذى عدمه يؤدى الى)
 أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أى ما يتعلق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) وقوعه
 (اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخضم) وهو المعتزلى بقوله ان
 ابتداء المخلق مثلا واجب (المعنى الاول) وهو أن فى تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد
 عرضته) تعالى (للضرر) ولحق الضرر محال فى حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (أو) أراد
 المعنى (الثانى) وهو أن عدمه يؤدى الى محال (فهو مسلم) حيث نظر الى أن ابتداء المخلق
 والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ (لا بد من وجود) ذلك
 الشئ (المعلوم) وقوعه (أو) أراد الخضم يكون ابتداء المخلق واجبا (معنى ثالثا فهو غير
 مفهوم هـ) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثانى وهو الذى
 عدمه يؤدى الى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل الجمل فقال (واعلم أنهم) يعنى
 المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أى فعلا (يثبت بتركه نقص فى نظر العقل) والجار والمجرور
 متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعي) الى ذلك الفعل
 أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى وبولواهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون وقال
 وما أرسلنا فى قرية من نبي الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء وذلك أن يعلمهم بمختلف

وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجري اسمه على
اللسان مع إضافة هذه الكلمة المستحسنة (وهو) أي الداعي (هنا كمال القدرة) الالهية
(والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه المراجعة المذكورة) فيما
مرجعناها لا بلفظها وهي مراجعة ما هو أصل للعبد في الدين فقط أوفى الدين والدنيا (مع
ذلك) أي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف (بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب) ما اقتضاه
قيام الداعي (أي لا يمكن أن يقع غيره لتعالبه) سبحانه (عما يليق وهذا) الذي يريدونه
هو (المعنى الثاني الذي ذكره حجة الاسلام) فان حاصله أن عدم الفعل يؤدي الى محال في
حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رجه الله) المعنى الثاني (أنهم اذا قصدوا) معنى
قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ومراده) أي مراد حجة الاسلام رجه الله
(تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم اطلاقه (مع موضوعه) أي
مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو فيما
نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين المذهب الاعتزالي وانما مراده أن ابتداء الخلق واجب
الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لقصود أهل الاعتزال (والا) أي وإن لا يمكن ذلك
مراد حجة الاسلام بأن سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على
ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصل) للعبد (يجب وقوعه) له (لان كل ما علم وقوعه)
للعبد (فهو الأصل) له (عندهم) زعمانهم أن هذا مباغلة في تنزيه الباري تعالى (اذ لا يخفى
أن كل مسلم فائما يقصد المباغلة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسب اليه فلا يمكن القول
بوجوب الأصل) على الله سبحانه (الامع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصل)
للعبد لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه
سبحانه (وصرح الامام) يعني امام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبي القاسم

(الكعبي) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أي الامام (بأنهم) يعني معتزلة بغداد (قالوا) ان تخليد الكفار في النار والاغلال أصلح لهم (في الآخرة) (وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم) وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد لان كلام من الامر من عند ومكابرة في الضروريات (مفارقة الخلاف) يفتناو بينهم (في موضعين) أحدهما (كون كل واقع روى فيه الأصلح للعباد) (الثاني) (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع روى فيه الأصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم (كان) وقوعه (نقصا) لما مر من أن المنع من الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ لما مر عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث) نقالوا به وهو (أي ذلك) الخطأ (عدم قدرته على اصلاحهم) يعني الكفار والفسقة (وهذا بينهم) من ضلالهم ولزومه لهم من قولهم وجوب الأصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (اذ) قد (كان من معلومه تخليدهم في النار) الذي هو أصلح لهم عند المعتزلة (وقوع خلاف معلومه) تعالى (بحال) لما مر من استلزامه الحال الذي هو البخل (فلا تتعلق القدرة) أي بالوقوع المذكور لما تقر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة لما تقر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به (قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله ليعلمهم أمة واحدة أي

الاحوال على ما يرى الأصلح والادعى الى الحق (قوله وقال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك من الآيات) قلت فتحو قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقد أجمع المسلمون وأهل الاديان السماوية قبلهم على انقاذ الله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف

مهتدين أو ضالين (إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي) المتعارف لاهل
 اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى فيكون داخل تحت (قدرته)
 سبحانه و (تعالى وكونه لا يفعل) أى انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة
 العلم) بأنه لا يفعل (لا يسلبه الامكان الذاتي) المقتضى لجهة تعلق القدرة به (وذلك) أى
 الذى سلب الامكان الذاتي فكان متمتعاً لذاته كاجتماع الضدين (هو الذى لا تتعلق به
 القدرة) لعدم صلاحيته لتعلقها بالقصور فى القدرة (فاستحالته) أى استحالة وقوع
 خلاف معلومه تعالى (الغيره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لأذاته) والحاصل أن ما امتنع
 وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن إذا تمتمت لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان
 الذاتى المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل
 (وليس لهم) أى للعترة (فى هذا المطلوب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مستمسك)
 بفتح السين أى شئ يستمسكون به (مستمسك) بكسر هاءى له استمسك أى أدنى قوة
 (ونحن) معشر أهل السنة لادين الله تعالى بما زعموه بل (ديننا) الذى ندين الله به اعتقاد
 (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يستل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز فى
 ما بهم من الضرر وبإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية وبأن
 الايجاب عليه يناقى الألوهية وبأن ابليس استمهل الزمان الطويل بقوله أنظرنى الى يوم
 يعيشون فأمله الله تعالى بقوله انك لمن المنظرين ثم انه بين أنه انما استمهله لاغواء الخلق
 وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق طبعه عنه كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه
 فاتبعوه الا فرىقامن المؤمنين فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن
 يمهله ويمكنه من المفساد العظيمة وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى بل الله عين
 عليكم أن هداكم فلو كان الاصلح على الله تعالى واجبا لم يصح الامتنان لان اعطاه
 ما هو الواجب لا يكون منه والجواب عن شبهتهم بأن منع الاصلح لا يكون بخلا اذا كان
 مستملاً على سكة بل عدلاً والله تعالى أعلم

الآيات الثلاث المشار إليها هي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يستل عايب فعل (كل عوض وابتداء) أنا الله ما خلقه سبحانه (من الرزق) فهو (فضل منه) عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يقيح منه تركه) اذا استحقاق ذلك الرزق (انما يكون لغير المملوك فاما المملوك بحيلة هويته) أي ذاته الشخصية (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على مالكة (أجر أو رعاية مصلحة فضلاء) أي عن أن يستحق رعاية ما (هو الأصلح وهو) أي والحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لمالكة أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكة فراجع قوله هو إما المملوك وإما العمل (وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة) لمن منعه من الخلق (وله) تعالى (أن يعميتهم اتفاقا) منا ومنهم وقدر المصنف تمسكهم بقولهم ان ترك رعاية الأصلح يخل بجهت تزيهه تعالى عنه فقال (وليس يلزم في عام الكرم ونفي الجمل) بالنسبة (للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو) سبحانه (الحكيم) ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع (يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء) دون ايجاب يسلب الاختيار والمشيئة (كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات) التي دلت عليها أسماءه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضا (من الكريم) وقد قيل في معناه إنه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسئلة (والمجاور) الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها (والجواد) وهو الواسع العطاء (وشديد العقاب وعدم بعضها نقض) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واقضت هذه الصفات الكريمة متعلقات) أي أمور تتعلق الصفات بها (فانقسم الخلق) لذلك (الى شقي بعدله وسعيد بفضل) كما قال تعالى فريقتي في الجنة وفريقتي في السعير (مع أن الفضل

والكرم تعلق بالكل البر والفاجر والمؤمن والكافر (فان الكافر منع عليه في الدنيا على رأي القاضي) أجي بكرنا كالمغزلة أنعم عليه خالفه تعالى (بما خوله) أي أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يلتذ بها (الآن) الشيخ أبا الحسن (الاشعري) ذهب الى أن ما أوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدرج له فهي في الحقيقة نعمة عليه (قال) مينا ما ذهب اليه (إذا كان ذلك) الامر الذي ناله في الدنيا (قد حجب عن الله تعالى فليس نعمة) بل هو نعمة (قال الله تعالى) يحسبون أن ما عتدهم به من مال وبنين نسا ع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسا ع لهم في الخيرات خبر أن وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان أنهم كالبهايم لا شعور لهم ليتأملوا فيعملوا أن ذلك الامداد استدرج لا مسارعة في الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضي فقال (لكن تكرر في القرآن حكاية قول الانبياء للكفار) الذين بعثوا اليهم (فأذكروا آلاء الله) أي نعمه (فالجق أنهم في أنفسهم انعم وطغيانهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونها نعمافي أنفسهم (وان كانت) تلك النعم (سببا) لتتمادى على ما هم عليه لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضى خالفهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تجتهم) تلك النعم الى الكفر * واعلم أن الاشعري لا ينكر كونها تسمى نعمًا نعمًا ذهب الى أن حكمة إيصالها اليهم استدرجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ لأن ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (واختلف مشايخنا) معشر الحنفية (في أنه) هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (ولا) في (أمر الدنيا) وان نالته فيها ثم ونفى الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وجه استدلال لهذا القول وفي شرح العقائد اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فنفه الجمهور وجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز

وقوع الاستجابة أقرب وعليه جرى الزوايا من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسئلة (فا) أى فعلى هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما (قد يقع عند دعائه) من الامور التى يدعونها (كان منجزا فى علم الله تعالى له غير معلق فيه) أى فى علم الله تعالى (بدعائه وقيل نعم) يستجاب له (فى أمر الدنيا) لافى أمر الآخرة لان فى قوله تعالى انك لمن المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب أنظرنى الى يوم يبعثون لإجابة لابليس والى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسى ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة فى الدنيا مع أن الرحمة تعم فى الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نفي المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله (ومع هذا) أى ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفى استجابته تعالى دعاء الكافر (فرحمته) تعالى (سبقت غضبه) كما نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عبادته أكثر) من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أى مواضع ظهوراً نارا الرحمة ومواضع ظهوراً نارا الغضب ومن فى قوله من عبادته بيانية متعلقة بقوله مظاهر (أرأيت) أيم المتأمل (أهل النار أكثر حصى) أى عددا (من أهل الجنة من الخور والوالدان ومؤمنى الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه أبدا) كما ورد فى حديث الانسراء فى صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعبدوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا لكل فرد من أفرادهم حصاة ثم يعدوا الحصى فاذا قصدوا اعتبجعين كثيرة أفرادهما وجعلوا لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا أكثر حصى (قال الحجة) حجة الاسلام (فى دفع قولهم) أى المعتزلة بوجوب الاصلح (اذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى فى حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) انما هى فى (أن يخلقهم فى الجنة لافى دار البلاء) أى الدنيا (معرضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص الكلام

بحجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلياء
 ويعرّضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فإني ذلك غبطة
 لا ولي الألباب (وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أي
 كون ذلك الأمر الواجب (لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال
 وهو اتصافه) تعالى (عما) أي بالبخل الذي (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله
 لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أي بسبب هذا (الوجوب معترضا) بفتح الراء
 كما ألزمهم به الحجة (لان التعريض له) أي للضرر (انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على
 التخير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه) كما ينبت عنه التعبير بالترك في قول حجة
 الاسلام لما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر (وليس هذا) الذي قالته المعتزلة
 هنا من وجوب رعاية الاصلح (كذلك) أي مبنيا على التخير (لان حاصل كلامهم فيه
 سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الاصلح) فليس قادر عليه عندهم (لا تتفاه قدرته
 عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا) أي فلزعمهم اتفاه قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح
 (بحكموا بأن كل ما علم كونه) أي وقوعه ووجوده (من خاود أهل النار فيما ولعن الفساد
 وحبط أعمالهم على قولهم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب أن لا يتصف)
 تعالى (بنقص و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل الى دفعهم انما هو منع
 كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى أي البخل الذي زعموا
 لزومه (بتقدير أن لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه) أي طاقة
 ذلك الملك العظيم (أو) أن لا يعطي كل فرد من العبيد (مصلحته) وقوله (جبرا) حال عما
 تضمنه يعطي أي حال كون ذلك الاعطاء جبرا أي مجبرا عليه دون اختيار (بعد أن عرفت)
 أي عرفت كل فرد من العبيد يعني المكافين (طريقها) أي المصلحة (وأقدره) أي جعل
 له قدرته عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو

الاصلح وبلزوم الايليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (إلا
 صادر عن نقص في الغريزة) أي الطبيعة بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص فعبر عن نقص
 العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل
 به ذلك) الخلود فيها (من مشاهدة جلال رب العالمين في أعالي الجنان أو) كونه أصلح من
 (مجرد) نعيم (الجنان) صادر عن نقص في الغريزة أي خلل في العقل (وهذا) القول
 أيضاً أعني كون الخلود في النيران أصلح (انكار للضروريات) من انتهى إليه كان معانداً
 فيسقط الكلام معه (ومن مشهور دفعهم) أي دفع المعتزلة بإبطال ما زعموه (مناظرة)
 أبي الحسن (الاشعري مع) أبي علي (الجبائي) رأس المعتزلة في أواخر الثمانيات
 فابعدها (وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه قتال وصار إماماً في السنة قال) أي
 الاشعري (له) أي الجبائي (لو أن صبيامات فرأى منزلة رفيعة) في الجنة (لبالغ مسلم
 فقال يارب لم تدم حياتي حتى أبليغ فأجتهد في الطاعة (فأنا) منزلة رفيعة (مثله قال)
 أي الجبائي (يقول الله تعالى له) أي الصبي (علت أنك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك
 الموت في) سن (الصبا قال) أي الاشعري الجبائي (فينادي) حينئذ (الكفار من
 دركك لظي بالهنالم علمت أنا إذا بلغنا عصياناً فما هلا أمتنا في الصبا) فأنار أضواءهم
 منزلة الصبي (فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري) عن الاعتزال ورجع الى ما كان
 عليه السلف وأخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد استغنيانها أي بما
 سبقناه في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح (عما ذكره) حجة الاسلام (في الاصل
 السابع) لانه عقيد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل
 السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد رأى المصنف أن الانسب ايرادهما معاً في الاصل
 الرابع * واعلم أن المشهور أن مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة أخوة أحدهم مطيع
 مات على الطاعة والاخر عاص مات على العصية والثالث مات صغيراً كما هو مذكور في

المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الاسلام ينطبق مقصوده على ذلك أورد محكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعري بم يجب المعتزلى عن مسألة تفرضها عليهم وهو أن تفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما أى طائعا إلى آخر كلامه فلم يجعل ماذ كره عين حكاية الاشعري والجباى وقيد الصبي بالمسلم ولم يقسده المصنف بذلك بناء على القول بأن اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجارى على أصول المعتزلة والراجح عندنا والله أعلم (الاصل الخامس فى الحسن والقيح العقلين) وهو الاصل الثامن فى كلام حجة الاسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير محل النزاع فيها بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره أنها يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثانى منها محل النزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال (لأن نزاع فى استقلال العقل بادرالك الحسن والقيح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص كالعلم والجهل) وكا العدل والظلم فان العقل يستقل بادرالك حسن العلم والعدل وقيح الجهل والظلم (وردد شرع أم لاو) كذا لأن نزاع فى استقلال العقل بادرالك الحسن والقيح (بمعنى ملازمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه) فإنه عندهم حسن (و) بالنسبة الى (أوليائه) فإنه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملازمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملازمة الطبع ومناقضته لأن ملازمة الغرض أعم كما يظهر للتأمل وملازمة الطبع كحسن

(الاصل الخامس فى الحسن والقيح العقلين لأن نزاع فى استقلال العقل بادرالك الحسن والقيح بمعنى صفة الكمال والنقص) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن المتصف بها وصفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل ورد الشرع) بهما (أولا وبمعنى ملازمة الغرض وعدمها) أى موافقة غرض الفاعل ومخالفته (كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه

الحلو وقبح المرفاع العقل يستقل بأدراكه الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا وقافا منا ومنهم
 (وانما النزاع) بيننا وبينهم (في استقلاله) أى العقل (بدركه) بسكون الراء أى ادراكه
 ما ذكر من الحسن والقبح (في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم) هما بهذا المعنى عقليان
 قالوا بيا للمرادهم (يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم
 الله أى ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتض) معه
 الفعل (سببا للعقاب إذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه
 جل ذكره فيه) أى في الفعل (بلايجاب له والثواب بفعله) أى بإيجاده في الخارج
 (والعقاب بتركه إذا أدرك) ظرف للجزم أى يجزم العقل بذلك وقت ادراكه (حسنة على
 وجه يستلزم تركه قبحا كشكر النعم وهذا) القول من المعتزلة (بناء) منهم (على أن للفعل
 في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أى يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب إليه قدماءهم (أو) أن
 للفعل حسنا وقبحا بئانه (لصفة) أى لاجل صفة (فيه) حقيقية توجهها له كإذهب
 إليه الجبائية وقوله (قد يستقل) صفة ثانية أى حسنا وقبحا بوصفان بأنهما ذاتيان
 أو انهما الصفة وبأنه قد يستقل (بدركه) بسكون الراء أى بأدراكهما (العقل
 فيعلم) أى العقل والاسناد مجازى والمراد أن العاقل لا يدرك عقله الحسن والقبح

وانما النزاع في استقلاله) أى استقلال العقل (بدركه في حكم الله تعالى) يعنى كونه
 مناطا للحدح عاجلا والثواب أجلا وللنعم والعقاب (فقالت المعتزلة نعم يجزم العقل
 بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتض سببا للعقاب إذا أدرك قبحه
 وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالاييجاب له والثواب بفعله. والعقاب بتركه إذا أدرك حسنة
 على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر النعم وهذا) أى قول المعتزلة (بناء على أن للفعل
 في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه) أى في الفعل (قد يستقل بدركه) أى الحسن
 والقبح الذاتي والصفة (العقل) بالرفع فاعل يستقل (فيعلم)

المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم والضمير للفعل أى يعلم
حكم الله تعالى الكائن في الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بأدراك الحسن والقبح
في الفعل (فلا يحكم) فيه (بشيء حتى يرد الشرع) كاشفاً عن ذلك الحسن والقبح (حسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) إذ لا استقلال للعقل بأدراك الشيء
منهما (وقالت الأشاعرة فاطية ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا صفة
توجبهما (وانما حسنه وورود الشرع باطلاقه) أى الاذن لنافيه (وقبحه ووروده بحظره)
أى بالمنع لثامنه (واذا ورد) الشرع (بذلك) أى باطلاقه لنا أو بحظره (حسنه أو قبحناه)
أى حكمنا بأنه حسن أو قبح (بهذا المعنى) وهو كونه ما ذونا لنافيه ومحترماً علينا (حاله
بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) الحسن والقبح (حاله قبل وروده) فى أنه ليس

العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أى باعتبار الذاتى والصفة (فيه) أى فى العقل (وقد لا)
أى وقد لا يدرك (فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم أول يوم من شوال) فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه فى حكم الله أعنى كونه مناطاً بالذبح
عاجلاً والنواب آجلاً والذم والعقاب هو العقل لابعنى أنه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر
أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كفى وظائف
العبادات بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعاً وان لم يرد كما أنه يحكم على الله
تعالى بوجوب الاصلح وحرمه تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت فى
الكل والشرع مبين (وقالت الأشاعرة فاطية ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما حسنه
ورود الشرع باطلاقه وقبحه ووروده بحظره واذا ورد) النقل (بذلك) أى بالاطلاق أو الحظر
(حسنه أو قبحناه بهذا المعنى) فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين (أى الحسن
والقبح) (حاله قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد
ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى

حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهم ماله ولولا ورود الشرع لم يعرفوا (فلا يجب قبل البعثة
 شيء) عند الاشاعرة (لا ايمان ولا غيره ولا يحرم) قبل البعثة (كفر) وانما وجب الايمان
 وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع (وقالت الحنفية قاطبة بشيئ
 الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة) وهو أن العقل قد يستقل بأدراك
 الحسن والقبح الذاتي أو لصفة فيسدر ذلك القبح المناسب لقرب حكم الله تعالى بالمنع من
 الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه
 تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف
 حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا نعم ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح
 فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفا
 عن حسن وقبحه ذاتين أو لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا أعمى
 الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقضى العقل في شيء منها
 بمقتضى ما أدركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل أو المتوقف على

تقديم هو الشرع لا بمعنى انه لا فائدة للعقل فانه آله فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل
 بل بمعنى انه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغي أن يكون ما مورا به أو منهيا عنه شرعا
 فالشرع هو المثبت والمبين ولوعكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن بمنعنا (فلا
 يجب قبل البعثة شيء) لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بشيئ الحسن
 والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة (قلت الذي قالته الحنفية رجعهم الله ان
 الحكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الله تعالى تعالى أن يحكم
 غيره والعقل آله لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه وان
 لم يرد الشرع لما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معة لكن لا بطريق التوليد أو
 الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها ليس

ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (ثم اتفقوا) أي الحنفية (على نفي ما يثبت المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الأصلح) للعباد (على ما قدمناه) عن المعتزلة في الأصل الرابع (ووجوب الرزق) ووجوب (الثواب على الطاعة) ووجوب (العوض في إيلام الأطفال والبهايم) ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات) مرتكبها (بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لأجله هو علة لقوله نفي أي اتفق الحنفية على نفي ما فترعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقلين من الأمور المذكورة وذلك النفي البناء من الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أي مقابلات الأمور التي أوجبها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الأصل ومنع الرزق وما على منوالهما (بل) قالت الحنفية (ما ورد به السمع) أي المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق) وعد

للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة البيان وسبب عادي لا مولد وأن مدخله ليس مطلقا وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين أنه قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان في أول أقواله مثلا وحرمة تكذيبه والالزام الدور أو التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه لافهم الخطاب وصدق الناقل فقط فالعقل ليس بمعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لأن الأفعال مستندة إلى الله تعالى خلقا ولأن الوهم يعارضه كثيرا فلا يكف بالإيمان العاقل قبل البلوغ (١) وشاهد الجبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعتد بان لم يعتقدا كفر أو لا إيمانا خلافا للمعتزلة

(الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن
 (محض فضل ونطق لمنه) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (لأبد من وجوده) أى
 وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكره (لوعده) الصادق (لأنه صلى الله عليه
 سبحانه هو كما أتى على نفسه) واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر في قواعده كون المصيبة من
 ألم وغيره يؤثر عليها وخطأ من قال ذلك لأن المصيبة ليست من كسبه والمرء إنما يؤثر
 على عمله وكسبه قال تعالى إنما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاستوى بأنه خلاف
 نص الشافعي المستند إلى حديث عائشة وهو في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا
 وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها ونص الشافعي
 هو ما في الام في باب طلاق السكران ولفظه ان قال قائل هذا أى السكران مغلوب على
 عقله والمرضى والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض مأجور مكفر عنه بالمرض
 والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بين له الثواب اه فقد
 جعل المريض مأجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حل كلام الشافعي رضى الله عنه على
 أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لأن الشيخ
 عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفر الحديث السابق إنما يرى أن المرض مكفر من
 حيث إنه عقوبة عاجلة تتمخص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تتمخص ذنوب المؤمنين (وما لم
 يرد به سمع) أى دليل سمعي (كسويض البهائم) عن آلامها (لم تحكم بوقوعه وان
 جؤزناه) عقلا (على ما سذكروه) ولما بين المصنف رحمه الله ما خالف الخنفيه في المعتزلة
 من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة أخذيين وفاقهم
 للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال (ولأعلم أحد منهم) أى الخنفيه (جؤز) عقلا
 (تكليف ما لا يطاق) فهم في هذا مخالفون للاشعرية في تجويزهم إياه عقلا والمراد أنهم
 ينعون التكليف بالمتع لذاته أما الممتنع لعلو علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان

من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلا وواقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم
 بالحسن والقبح العقليين (اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهم ما في فعل حكم) هو
 مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أي إذا علم ثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال
 العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (الله تعالى) في ذلك الفعل
 تكليفي (بالرفع نعت لقوله حكم) فقال الأستاذ أبو منصور (الماتريدي) وعامة مشايخ
 سمرقند (أي أكثرهم) نعم يعلم على هذا الوجه (وجوب الايمان بالله) (وجوب تعظيمه
 وحرمته نسبة ما هو شنيع إليه) تعالى كالكذب والسفه (و) (وجوب تصديق النبي عليه
 السلام وهو) أي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما (معنى شكر المنعم) فإن
 قيل شكر المنعم أعم من الامور المذكورة فإنه صرف العبد بجمع ما أنعم الله تعالى عليه
 به من سمع وبصر ونظر وغيره إلى ما خلقه له كصرف البصر إلى المشاهدات والنظر
 إلى ما يتيسر دلالاته على وجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه والسمع إلى تلقى أوامره
 ونواهيهِ ووعدهِ وعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى)
 الحاكم الشهيد (في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) أنه قال (لا عذر لأحد في الجهل
 بما خلقه لما يرى من خلق السموات والارض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أي
 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال (لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم

(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهم) أي الحسن والقبح (في فعل حكم الله في
 ذلك الفعل تكليفي فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله
 وتعظيمه وحرمته نسبة ما هو شنيع إليه ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وهو
 معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بما خلقه
 لما يرى من خلق السموات والارض وعنه لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته
 بعقولهم) قلت قال في الفصول المذهب أن العقل معتبر بشرط الاسباب الصحيحة مطلقا

ونقل هؤلاء) يعني الاستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف
المهيع الاول) والمهيع الطريق وقيل الطريق الواضح وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير
معنى (قالوا) يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند (العقل عندهم) أي المعتزلة (إذا أدرك
الحسن والقبح بوجوب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا) معشر من ذكر من
الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح الذين يدركهم ما العقل من الفعل (هو الله
تعالى) يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شيء بانفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم
(والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه)
يسكون الطاعواضافة المصدر إلى المفعول أي اطلاع العقل بأن يطلع الله (على الحسن
والقبح الكائنين في الفعل) والحاصل أن العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب
عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة
أن الاشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثة نبي وهؤلاء
الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا
كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإمام كسب بالنظر وترتيب
والوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتبيينه ليتوجه إلى الاستدلال أو إدراكه مدة
التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلاغ الغالب كماله عنده لتتمام
التجارب وتكامل القوى أولا كإشفاق الجبل وليس في تقديرها في حقه دلالة بل في علم
الله تعالى أن تتحقق (١) لعونه والافلا ويحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في
الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس ويعذر في الشرائع إلى قيام الحجّة ومن المشايخ
حتى أبي منصور رحمه الله من جملة على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي
العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية والاول هو الموافق لظاهر النص والرواية اه
والله تعالى أعلم

المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي كالكثير الاحكام (وأشار بعضهم) أي بعض
مشايخ سمرقند (إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أي عن المعتزلة هو (قولهم بوجوب)
رعاية (الاصح) للعباد (عليه تعالى عن ذلك) سبحانه (فانه) أي الشأن (إذا أدرك العقل)
الحسن في الفعل أو جوب وجوده منه تعالى وإذا أدرك (القيح أو جوب عدم وجوده
منه تعالى) أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (قلنا) رد المناقلة الاستاذ
وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل
عند المعتزلة ما ذكر (بل) معناه أن العقل (إذا علمه) أي إذا علم حسن الفعل
(عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الامر أعني استحالة عدمه على زعمهم فالخاصل) في
تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو
أن يستلزم ترك الفعل قبحا (في فعل يصح نسبته اليه تعالى) ونسبته (إلى العباد كما يصل
رزق الفقير) اذ يصح أن ينسب إلى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان ويصح أن
ينسب إلى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب إذا أي
أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى وفسر المصنف الوجوب
بقوله (أي لا بد منه) لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق
هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء من نوع الإنسان وإيصاله فعل حسن
لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر
(لاستحالة غيره) أي عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أي العقل
(أمره سبحانه بعبادته بذلك) الفعل (الحسن كإزكاة) أي التزكية وهي إيتاء المقدار الذي
قدره تعالى من الرزق لاستحقاقها (بناء على اختيارهم) ذلك الايتاء فوجوب إيصال الرزق
بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (بخلاف
وجوبه) أي الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذي قالوا) أي المترتبة وعامة

مشايخ ممرقندي نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى ما تقاوه عنهم أن العقل إذا أدرك
 الحسن أو القبح (لا يمكن ترك مقتضاه) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح كحسن
 الايصال المذكور وقبح تركه مثلاً فيكون الايصال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لان
 تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره في الاصل الرابع (وان كان) الفعل الذي
 أدركه العقل حسنه (لا يليق نسبته الا الى العباد) كالعبادة البدنية (أدركه) العقل
 (انفراده تعالى بايجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل) عند المعتزلة (سوى ادراك الحكم)
 أي الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الافعال أن الله تعالى
 أمر عباده وفي بعضها أنه نهاهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل
 لا يستقل عندهم بادراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في أحكام خاصة كما سبق
 وماعداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (وقال أئمة بخارى منهم) أي
 من الحنفية (لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وجاوا المروى عن
 أبي حنيفة على ما بعد البعثة وهو) أي ما جاولوا عليه المروى أمر (يمكن في العبارة الاولى
 دون) العبارة (الثانية) ونقل المجلس في الاولى ابن عبيد الدولة فإنه قال أئمة بخارى الذين
 شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لا عذر
 لاحد في الجهل بخالقهم لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا
 المجلس لا يخفى عدم تأنيه في العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره بعد ذلك رحمه الله قال
 وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم على معنى ينبغي فعل
 الوجوب فيها على العرفي فان الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغي أن يفعل وهو الالبق والاولى
 وقوله (بعد) ظرف لقول أي قال أئمة بخارى ما ذكر بعد (قولهم بأن الفعل صفة الحسن
 والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة (لذا لا يمنع عقلا أن لا يأمر
 الباري تعالى) (بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسنا) لا يمنع عقلا أن (لا ينهي

سجانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا) بل أقبح القبائح (والحاصل) مما عليه
أثمة بخاري والاشاعة (أن لا يتنع عدم التكليف عقلا ولا يحتاج سجانه الى الطاعة
ويستكثر بها ويرتاح للشكر) فكيف يحتاج الى شيء أو يستكثر بشيء وهو الغنى مطلقا
وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شيء والارتياح ميل ثم تزلج له النفس فهو انفعال
والانفعال في حق تعالى محال (ولا يتضرر) سجانه (بالمعصية ولا يأخذه حق) بسببها
(فيتشنى بالعقاب) لمنسل مما مر اذا الحق والتشنى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى
(على أن تسميتها) أي الانفعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوزا ذهما) أي الطاعة
والمعصية (فرع الامر والنهي) اذا الطاعة الاتيان بالمأمورية امثالا والكف عن المنهي
عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر
ونهي مجاز من اطلاق الشيء على ما يؤل اليه فكيف تتحقق طاعة أو معصية قبل ورود
امر ونهي وقد انتقل الى ضرب آخر من الاستدلال بقوله (بل يجوز العقل العقاب بذكر
اسمه) أي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكراله) سجانه لان الشاكر ملك المشكور
تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي العقاب ولان
العبد اذا حاول مجازاة موجد المنة عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التأديب
لمحاولته ما ليس أهلا له (فلولا أنه) سجانه (أطلق بفضل) للعبد (ذكر اسمه معها) أي
من جهة السمع لورود الالة السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب
الذكر من العبد (ووعده) عطف على أطلق (عليه) أي على الذكر الثواب في قوله تعالى
فاذكروني اذ ذكركم وغيره من الايات والاحاديث (خلف من القبح لعقله عظمة كبريائه
وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (اذ يري أنه أحقر من ذلك) أي من أن يجري على
لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة لم يكوّن السموات
والارض وما فيها من أنواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها وان لا يعرف

حقيقة نفسه تفصيلا ولما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما
يشاهده من يدبغ المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الإلهي على ما هو أعظم مما وجد من
السموات والأرض وما بينهما (فسيحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم بره) تقرب
لطف وإفضال وجل عن تقرب الحلول والانتقال (واذا لم يوجب العقل ذلك) أي
ما تقدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الإيمان وما ذكره عنه (لم يبق)
دليل على الحكم الأفعال من ذلك وغيره (الا السمع) أي المسموع المنقول عن الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة
(قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وجه الاستدلال أنه (نفي العذاب
مطلقا) في الدنيا والآخرة وذلك نفي للآزم الوجوب والحرمة واتقاء الآزم يقتضي انتفاء
الآزم وما تشبب بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا به على دفعه
بأنه تخصيص بغير دليل بقوله (فخصيصه) أي العذاب في الآية (بعذاب الدنيا بخلاف
اللفظ) أي خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضي التخصيص
بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه
في شأن الكفرة كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) آية (أخرى) ألم يأتكم
رسل منكم) فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحججة عليهم
واسحقوا عذاب الآخرة بعضهم بعد مواسال الرسل لا إدراك عقولهم فإن قيل
ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب
(بل) هو خلافه (بموجب) أي بسبب موجب (عقلي) وهو أن أول الواجبات
كالنظر المؤدى إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته (ولم يكن عقليا) لأنهم
الأنبياء) كما سيأتي بيانه (وإذا وجب) النظر المؤدى إلى الإيمان (عقلا) وإن لم يرد
الشرع (وجب الإيمان عقلا) لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح (المؤدى إليه الذي

هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلا تنبوي
الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة الأولى
فلا تنبوي) النظر (إلا بالشرع فقال المكلف) النبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم
صدقه (لا يجب على النظر بالعقل) أما (الشرع) فإنه (لا يثبت في حق (إلا بالنظر)
المؤدي إلى علمي بثبوته (و) أنا (لا أنظر) لأعلم ثبوت الشرع في حق (لزم إخماتهم)
أي الإنبياء (قلنا هذا) القول المفروض صدور من المكلف لنبهه ساقط عن الاعتبار
أذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائل في ترك النظر فإنه (كقول قائل
لواقف) بكان قصدا رشاده إلى النجاة (وراءك سبع) ضار (فإن لم تنزعج عن مكانك
قتلك وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول) لذلك (الواقف لا يثبت صدقك مالم
ألتفت) (و) أنظر (و) لا ألتفت ولا أنظر مالم يثبت صدقك فيدل هذا على جملة هذا القائل
وتهتفه) أي نصبه نفسه هدفا للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذلك النبي يقول (لمن
بعث إليهم ماعناه (وراءكم الموت ودونه النيران) المهولة (إن لم تصدقوني بالآلغات)
أي بسبب الآلغات (إلى معجزاتي) فإن إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي
موجب للهلاك الأبدى وهو الخلود في العذاب الأليم (فمن التفت) منكم بأن تطرفي
معجزاتي (عرف صدقي ومن لا) أي ومن لم يلتفت بالتطرفيها (هلك فالشرع يحذر عن)
عذاب (النار والعقل يقيدهم الخطاب فيجوز) أعني العقل صدق (ما يقول)
النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل
العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز
العقل ما يقول النبي مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر ملازمًا وعقليا أي يحكم
العقل بأنه ملازم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه أطراد العادة ولا
يجوز أن ليس المراد بالنسيران فيما هو نيران الآخرة لأنهم أوراها الموت لادونه ولا هم لم تثبت

عند المخاطبين بعد بل المراد بها والموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي (وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير (مجرد التجويز المذكور) أي تجويز العقل صدق ما يقول النبي (ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاثا للطبع) ملزوما اعتيادا للنظر أيضا لا بمجرد ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكلف (إليه) أي إلى النظر (بغلبة) أي بسبب غلبة (الشهوة) على استحاثا للطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (و يعود المخذور) وهو لزوم الاخغام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من أن مستندكم العقل بالزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لأن مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم إلى العادة كما قررنا المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الاخغام (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي) إليه (وبه نقول وهو لا يقيد وجوبه) أي النظر على المكلف (بل دعوة) من النبي له (ولا اخبارا أحده) أي للمكاف بما يجب الايمان به (وهو) أي وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبارا أحد (مطلوبكم) وجر قوله المستلزم نعمًا للنظر أولى من رفعه نعمًا لوجوب من قوة وجوب النظر وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يقدح مطلوبكم الذي هو محل النزاع (والحاصل) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الاخغام (أن كل الوجوبات تثبت ابتدا مجبرا بحكم المالكية) أي مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب اذا الترتيب ينافي الازلية (ولكن يتوقف تعلقها) أي تعلق الوجوبات التجيزي (على فهم الخطاب) أي المخاطبة (بالابلاغ) أي ابلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أي ثبت (كل ذلك) أي كل من الوجوب والتعلق والفهم

(في حق من أخبره بذلك) الايجاب (مخبر لا تنفاء العقل) عنه (بذلك) الاخبار (غير أن هذا التعلق) يعنى تعلق الوجوبات بالكلفين تمييزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب (في غير الواجب) أى بالنسبة الى غير الواجب (الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات) فانه (يتحقق) أى يثبت (بعد ثبوت صدقه) أى المبلغ (في دعوى النبوة) فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أى في النظر في المعجزة (نفسه) وباعتباره (فمجرد الاخبار به) أى بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (في عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المحوز لما ادعاه) الخبر (لانه) أى عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الامر من (جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل) فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يعذر فيه) أى في عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا الحل ملخصه أن الوجوب معناه بحان الفعل على الترتل لدفع ضرر في الترتل وهو موم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو أنه مرجح على تركه لترجيح الله تعالى اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة ليس صدقه في اخباره والنظر بسبب معرفته الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المخذور بالعقل وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لأنه موجب (وغمرة هذا الخلاف) تظهر (في) حكم (من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك فحكمه أنه (يخلد في النار على قول) (قوله وغمرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن حتى مات يخلد في النار على رأى

المعتزلة و) قول (الفريق الاول من الحنفية) أبي منصور وأتباعه وعامة مشايخ مبرقند
وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثاني) أى أئمة بخارى
(منهم) أى من الحنفية (و) دون (الاشاعرة) وهو أنه لا يجب ايمان قبل البعثة فن
مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (واذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا
بالاسلام عندهؤلاء فأسلم) أى أى بما يمكنه الاثبات به من مسمى الاسلام بأن صدق
بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام (هل يصح اسلامه) بمعنى أنه
يناب عليه فى الآخرة (عند) الفريقين من (الحنفية نعم) يصح اسلامه بالمعنى المذكور
(كاسلام الصبي الذى يعقل معنى الاسلام والتكليف) فان اسلامه صحيح عند الحنفية
فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الاسلام فى الدنيا
والآخرة (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول
لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة كايان الصبي) فإنه لا يصح (عندهم) على المرجح من
مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لأصله أو لساقيه
أو لدار الاسلام وأما اسلامه بنفسه استقلالاً فغيره عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه
لا يصح لانه غير مكلف فأشبهه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين إما انشاء وإما خبر هو
إقرار أو شهادة وخبره غير مقبول لإقرارا كان أو شهادة وعقوده التى ينشأ باطله ولان
اسلامه التزام اذ نعمنا انقذت لله والزمتم نفسى أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبي
المعتزلة والفريق الاول من الحنفية دون الفريق الثاني منهم والاشاعرة) قلت قال
فى الكفاية وغيرها وغير الاختلاف انما تظهر فى حق من لم تبلغه الدعوة أصلا ونشأ على
شاهق جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعد فى ذلك أم لا وكذا من مات فى أيام الفترة
بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اه
ولم يصرح بالخلاو فى النار

لا يصح ولكن على هذا الوجه إذا أتى بالشهادتين بحال بينه وبين أبيه وأقاربه الكفار
لثلايقته كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني أن إسلامه صحيح وبه قالت الأئمة
الثلاثة لأن النبي صلى الله عليه وسلم دعا علياً إلى الإسلام فأجابهُ ولا يلزم من كون الصبي
غير مكلف أن لا يصح إسلامه فإن عبادته من صلواته وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام
الحرمين قد صححوا إجماعهم والفرق بينه وبين الإسلام غير وقد أجيب عن هذا
القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلاً والإسلام لا يتنقل به وعن
إسلامه على رضى الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الأحكام
انما علق بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز وأعلم
أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفهم صحة إسلام الصبي استقلالاً هو بالنسبة
إلى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو
ذلك أما بالنسبة إلى الآخرة فقال الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني من أئمتهم إذا أتمهم إذا أتمهم
الصبي الإسلام كما أظهره كل من الفائزين بالجنة وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا
كما نقله الشيخان ونقل أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكمه بالفوز بإسلامه كيف
لا يحكمه بإسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بأن قد يحكم بالفوز في الآخرة وإن لم يحكم
بالإسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق
بأن من لم تبلغه الدعوة لم يحكم بفوزه بالإسلام بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن
ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لأمرين الأول أنه قد تنقل الإمام
عن والده كلام الاستاذ على وجه محمله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل
أن يعقلوا معنى الإسلام ويعقدوه وأن من علم معنى الإسلام وعقد منهم فهو من
الفائزين بالجنة بلا توقف وإن كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لأن أحكام الدنيا منوطة
بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين

وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرحه للوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمنه ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ اه الثاني أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق (والنظر في أصل المسئلة أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل لا يليق) لطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق (ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة) حجة الاسلام (وهو مضمون الأصل الخامس) من الركن الثالث من تراجم عقائدهم (حيث قال يجوز لله) أي يجوز عقلا (أن يكلف) الله تعالى (عباده ما لا يطيقونه خلافا للعتزلة) في منعهم جواز عقلا (و) انما يجوزناه لانه (لولا يجوز) تكليف العباد ما لا يطيقونه (الاستحالة) منهم (سؤال دفعه) وقد سألو ذلك فقالوا ربنا ولا نحمّلنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى أخبر نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بأن أيا جهل لا يصدق ثم أمره بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق هذا محال اه) كلام حجة الاسلام (وتم في قوله ثم أمره للترتيب الذي ذكرى لان كون أمر أي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الآمدى وغيره أبولهب بدل أي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق (ولا يخفى أن الدليل الأول) منهما (ليس) دالا (في محل النزاع وهو) أي محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والاثبات به وانه إذا لم يفعله يعاقب على تركه لا لتحصيل ما لا يطاق من العوارض فانه (ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الأصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون خلافا للعتزلة الخ) حاصله أنه استدل بدليلين سمعي وعقلي (قوله ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمي وهو الاول

ليس محل نزاع (اذ عند القائلين بامتناعه) أى امتناع تكليف ما لا يطاق (يجوز أن يحمله) أى يحمل الله المكلف (جبالا قيموت) اظهار العجز وعدم إقداره على حمله والمسؤل دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذى هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أى أما جواز تحميل ما لا يطاق لظهار العجز وان أدى الى الهلاك (فبناء) من المعتزلة (على) ما ذهبوا اليه من (جواز أنواع الایلام) للعبد (بقصد) العوض وجوبا) أى على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شيء (وأما عند الحنفية المانعين منه) صفة كاشفة لاخصصة اذا الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (ففضلا) أى فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكمهم وعده) الصادق بالجزاء (على

بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثانى بالنقض الاجابى وهو أنه لو صح لزوم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه بقی أنه اذا لم يجوز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلا فقال انه سبذ كرمه ولم يقع في كلامه فيما بعد تنصريح بذلك والذي ذكره الاصحاب هو أن تكليف العاجز بعد سفسها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر وما يكون سفسها لا تجوز نسبتة الى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لأنه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا لان التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد يناب ولو امتنع يعاقب عليه وهذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون بحال لو قصده مباشرة الفعل تهياه لذلك بجمري العادة فاذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق توجه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

(المصائب) في الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه ما يصيب المسلم من
 نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من
 خطاياهم وحديث البخاري من برد الله به خير اصاب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن
 هذا الاستدلال مبني على أن الثواب على الألم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه
 أو الرضا به لا على ما ذهب اليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر
 أو الرضا به كإدله عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله
 وإنا اليه راجعون أو ثلثك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فإن الاحاديث عنده مؤولة
 بما يوافق الآية وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحريز وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله
 يجوز أي ولا يجوز عقلا عند ما نفي تكليف ما لا يطاق (أن يكلفه) أي أن يكلف الله
 العبد (أن يحمل جبلا بحيث اذ لم يفعل يعاقب) وجوزة الاشاعة (قال تعالى لا يكلف
 الله نفسا الا وسعها) وعن هذا النص ذهب المحققون من جوزة عقلا من الاشاعة إلى
 امتناعه سماعا وان جاز عقلا (لدلالة النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما
 لا يطاق والالزام وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف (وايرادنا) معشر محققي الحنفية
 (لهذا النص لا بطلان للدليل الثاني) من دليلي المجوزين السابق ذكرهما (فانه لو صح
 بجميع مقدماته لزم وقوعه) أي وقوع تكليف ما لا يطاق (وهو) أي وقوعه (خلاف
 صريح النص) أي الآية (لا الاستدلال) أي وليس إيرادنا النص لنستدل به (على
 عدم جوازه) أي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق (منه تعالى لان ذلك) أي عدم جوازه
 عقلا ليس مدلول النص بل هو (بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بذكر) يسكون
 الرأى أي إدراك (صفة الكمالات وضعتها) أي صفة النقص (كما سنذكره في آخر
 هذا الفصل فهذا انقضى) للدليل الثاني (اجمال) اذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل)
 الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا يمنع تكليف ما لا يطاق هو

(المستحيل لذاته أو) المستحيل (في العادة) ويتضح ذلك بان تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين . ومستحيل عادة لاعقلا كالطيران من الانسان و) كما ذكرنا في التكليف بحمل جبل) ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقولنا يمنع التكليف عما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امثاله) الأمر به حال كونه (مختارا) عدم الامتنال (وهو) أي ذلك الفعل (بما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه) أي وقوع التكليف به (كـ) تكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والاخبار به) أي بعدم إيمانه في قوله تعالى وما أكره الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله (لما تقدم) أي في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل وقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا) في (جبره على المخالفة) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من أن التحميل في الآية بالمعنى الذي ذكره وأنه غير التكليف غير معروف في كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبالوعد اياه ممنوع وأما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالي والاستحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (ومن فروعه) أي فروع الاصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل في نفسه صفة الحسن والتج (وهو) أي هذا الفرع (مضمون الاصل السادس) من

الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الاسلام (أن الله تعالى إلام الخلق وتغذيتهم من غير
 جرم) منهم (سابق) على الإيلام (ولا ثواب لاحق) في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك
 له أنه جائز عقلا لا يتحقق منه تعالى (خلافاً للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك) الإيلام والتغذية
 (الابعوض) لاحق (أو جرم) سابق قالوا (والأى) والايكن ذلك بأن جازعة الإيلام
 بدون عوض ولا جرم (لكن الظلم غير لائق بالحكمة) وهو محال في حقه تعالى فلا يكون
 مقدوراً له (ولذلك) القول الذي ذهبوا إليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتصر لبعض
 الحيوانات من بعض قلنا) الملازمة في قولكم والالكان ظلماً ممنوعة أذ (الظلم) هو
 (التصرف في غير الملك) وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون
 تصرفه فيه ظلماً (و) إذا بطل استدلالكم فنقول (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك)
 الإيلام من غير عوض ولا جرم (وقوعه وهو) أي ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء
 بالحيوان من الذبح) للأكولة التي لم تتوحش (والعقر) للصيد وما في معناه (وتحويه) أي
 وشحوماً ذكر من الذبح والعقر كالحرائث وجر الانقال وحملها (ولم يتقدم لها) أي الحيوانات
 (جرعة) تقتضى ذلك (فإن قالوا أنه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها بما في الموقف)
 كما قال بعضهم (أو في الجنة بأن تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذ برؤيتها) على
 تلك الصور (أهل الجنة) فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الألم (أو) أنها تكون
 (في جنة تخصها) تنال نعيمها (على حسب مذاهيهم) المختلفة (في ذلك قلنا) في الجواب
 (ذلك) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجب العقل) ولا شيأ منه (فإن جوزه ولم
 يرد به سمع) يصلح مستند الجرم بوجوب وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد
 أشار المصنف إلى دفع تمسكهم بما روي من مستند الجرم فقال (وما ورد من الاقتصاص
 للشاة الجاء) أي التي لا قرن لها (من الشاة القرناء) أي ذات القرن إذا نالحت في الدنيا
 (أن ثبت وهو) أي ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أي على القرناء

(من الالم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً أو يقتص) بأن يخلق للجماء قرنين يقتص بهما حقيقة (فان ذلك) أى فنقول في الجواب ان ذلك بتقدير ثبوته أمر جائز (لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجبه) أى لا نقول بوجوب وقوعه (منه تعالى) كما نقول المعتزلة (وان لم يثبت) قسم لفوله ان ثبت أى وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كفينا أمره) فلم نحتاج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع أنه وادعى مسنداً أحمد باسناد رواه رواة الصحيح كما قال المنذرى ولفظه يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرنا وهو حق للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة للجماء من الشاة القرنا والجماء يجيم فلام خاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا وروى الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرج عنه كونه خبر أحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت لعنه يعنى به الثبوت المعتبر في العقائد أما ان أراد به الثبوت الاعم من الطنى والطقى فلا وجه للترديد (واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما امر تقريره (فهم) أى الحنفية (التعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) حال كونه (مخالفاً) بذلك (لهوى نفسه في رضامولاه) أى لاجل رضاه وبسببه (أمنع) أفعال تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعنى قوله لتعذيب والمبتدأ قوله هم أى الحنفية أشد منعاً لتعذيب المحسن المذكور أى انه عندهم أولى بالمتنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعة القائلة بان له تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظلم الاستحالة الظلم منه تعالى على ما امر تقريره قال تعالى لا يستل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس يعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما نقول المعتزلة بل (يعنى أنه يتعالى عن ذلك) لانه غير لائق بحكمته (فهو من باب التنزيهات اذا التسوية بين المسمى والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع

الامور واضعها على ما ينبغي لها (وقد نص الله تعالى على فحجه حيث قال أم حسب
 الذين اجترحوا السيئات) أي اكتبوها (أن نجعلهم كاذبين آمنوا وعملوا الصالحات
 سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله) تعالى أي جعل حكمهم بأنهم كاذبين آمنوا
 في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما (سيا) أي قبيحا ومحل الكلام
 في اعراب الآية على قسرا على الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين
 كتب التفسير وسيأتي في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى (هذا)
 الذي ذكره المصنف كلام (في التجويز) أي تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه)
 تعالى عقلا (وعدمه) أي عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أي وقوع ذلك منه
 تعالى (فقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الاشاعة لا وعد بخلافه) فانه تعالى وعد
 في كتبه المنزلة وعلى السنة رسلا بآية الطائع (وعند الخفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك)
 الوعد (ولقيح خلافه) أي خلاف الموعد به من الآية (وقد تقدم أن محل الاتفاق)
 في الحسن والقيح العقليين (ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى
 صفة الكمال وكثيرا ما يذهل أ كابر الاشاعة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتقيح
 العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لاحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب) لذلك
 (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقيح بمعنى صفة النقص
 (حتى تغير كثير منهم) أي من أ كابر الاشاعة (في الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى
 (لانه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنقي الكلام النفسى القديم) الاشاعة
 القائلين بآيانه (الكذب على تسدير قدمه في الاخبارات) قالوا قد أخبر الله تعالى
 بلفظ الماضي فحونا أنا أنزلناه أنا أرسلنا ولا شك أنه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان
 كلامه قديما كان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس
 الى الازل فالكذب مفعول لا ألزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام

(وهو) أى الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لانه نقص) وقد أجاب الاشاعرة عنه بأنه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق فى محله وقد مر فى مباحث صفة الكلام وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله حتى تحجير كثير منهم أى فادى تحجير الكثير من أكابر الاشاعرة الى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى و) حتى (قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه و) حتى (قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لم يرد الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص العقلى والقبح العقلى بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبرة المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اه (وكل هذا منهم) أى القائلين المذكورين (للعقولة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم) أى من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين فى شرح المقاصد (بعد ما حكى كلامهم هذا) الذى أوردناه عنهم الى آخر كلام المواقف (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح) العقليين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لا فى محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لا فى صفات البارى سبحانه قلنا لانخلاف بين الاشعية وغيرهم فى أن كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزّه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لانسلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار اسائل عن موضع رجل معصوم يصدق قتلُه عدوانا قلنا لا يخفى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الابه لا يصح فرضه

في حق ذي القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل (ثم قال صاحب العمدة من الحنفية) وهو العلامة أبو البركات النسفي (تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم) يعني الاشاعرة قالوا (الآن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع (وعندنا) معشر الحنفية (لا يجوز اه) كلام العمدة مع إيضاحه وقوله لا يجوز أي عقلا قال شيخنا المصنف (والاول) يعني قول الاشعرية (أحب الى لا الثاني) يعني قول الحنفية فليس أحب الى لامطلقا ولكن (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز) أي لانه يجوز عقلا (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذي أصر عليه) الى أن مات (أبدا كالكفر) على ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه إذا لامع من ذلك عقلا (لولا

(قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم الآن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز) قلت صاحب العمدة هو الامام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي وهذا قول أوائلنا رجعهم الله تعالى (قوله والاول) أي القول بتخليد المؤمنين في النار عقلا (أحب الى) قلت هذا أبغض الى المسألتين (لا الثاني) وهو القول بجواز تخليد الكافرين في الجنة لقوله ولان الثاني من باب العقول (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذي أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه) قلت لم يخص الاشاعرة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون في الفسق فاذا اعتمد العقل في جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه الى التسوية في الجزاء مع التفاوت في السبب ويلزم على هذا ضياع ايمان الموحدين وليس من الحكمة والله تعالى أعلم (١) قال أبو المعين إن الله تعالى الى صاحب الكعبة في الوقت الذي جفاه (١) قال أبو المعين الخ هكذا في النسخة التي بيدنا ولا تخلو هذه العبارة من سقط وتحرير فارجع الى الاصول الصحيحة كتبه متصحه

النصوص الواردة بتفضله تعالى (بخلافه) اذ لا مانع من ثلث عقلا (ولان الثاني) وهو تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز في نظر العقل) لا منع منه عنده (الا أن صاحب العدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا) وفاقا للمعتزلة و (خلافالا شعري) في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل (كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبهم) أي مذهب صاحب العدة لان عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافر في الجنة عقلا (ونحن لانقول بامتناعه) أي امتناع العفو عن الكفر (عقلا بل) نقول بامتناعه (سمعا) كالا شعري (وظنهم) أي الحنفية (أنه) أي العفو عن الكفر (مناف للحكمة لعدم المناسبة) أي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر (غلط) منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالآيات القاطعة

في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين وأنبأته ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل في صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعة من سعيدهم أو الركون الى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز في الحكمة أن يضع هذا الاحسان بحقيقة يعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزأ مما لا تحصى مننه واحسانه والله تعالى الموفق (قوله ولان الثاني من باب العفو) قلت لانسلم انما هو من باب العطاء والانعام (قوله وهو) أي العفو (جائز في نظر العقل) قلت هذا العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في الفعل (قوله الا أن صاحب العدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلا خلافا للا شعري) كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبهم (قلت صاحب العدة ناقل أقوال سلفه لا مختار وليس ما ذكره) بل لازم هذا المذهب انما لازمه تعذيبه لا تأييد تعذيبه (قوله ونحن لانقول بامتناعه عقلا بل سمعا) قلت ليس عقل يجوز على الله تعالى تبديل القول (قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت أذكر

وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة (قولهم) أى صاحب العدة ومن
ما حضرني من كلامهم ليظهر هل الامر كازعم أم لا فاقول قال في الكفاية قال أصحابنا
رحمهم الله لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلفهم في الجنة ولا أن
يخلف المؤمنين في النار لان الحكمة تقتضى التفرقة بين المسى والمحسن وما يكون على
خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه يستحيل من الله تعالى كالتظلم والكذب فلا
يوصف الله تعالى بكونه قادر عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية
بين المسلم والمجرم بقوله تعالى أن تجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وكذلك
قال أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ثم لا تفرقة بين هؤلاء في الدنيا فلا بد من التفرقة
في الآخرة ولأن تخليد المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة يكون ظلماً وأنه يستحيل
من الله تعالى على ما تبين ودلالة أنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء في غير محله والاساءة في حق
المحسن والاكرام والانعام في حق المسى والمعلن وضع الشيء في غير موضعه فيكون
ظلماً مستحيلاً من الله تعالى ومثل هذا يعتسفها في الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك الى الله
تعالى عقلاً وقوله تصرف في ملكه قلنا التصرف في الملك انما يجوز من الحكيم اذا كان
على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه
لا يجوز والفرق لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن
الكفر نهاية في الجنابة اذ لا جناية فوقه وأنه مما لا يحتمل الاباحه ورفع الحرمة في العقل
فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ولان الكافر يعتقد الكفر حسناً
وصواباً ولا يطلب له عفو ومغفرة بل يطلب على ذلك أجراً وثواباً فلم يكن العفو عنه حكماً
ولان سائر الذنوب نتيجة مع مع الايمان الذي هو أفضل الحسنات فالوجوب بالخلاص في
النار لتعطيل جزاء ما هو أفضل الحسنات وأنه خلاف قضية الحكمة فأما الكفر فلا

وافقه (تعذيبهم) اى الكفار (واقع) لاحالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية
ومن وافقكم (فيكون) وقوعه (على وجه الحكمة) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم
سبحانه (فعدمه) أى التعذيب بأن يعنى عنهم (على خلافها) أى على خلاف الحكمة
الذى يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (قلنا) بعد النزول الى تسليم قاعدة الحسن والقبح
العقليين (هذا) الجزم منكم بلزوم كون العقوب على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور)
منكم (عن فهم مناسبة الشيء) الواحد (للضدين وهو) أى مناسبة الشيء الواحد
للضدين (بأن في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفريه)
تشفيا لما عنده من الحق عليه (وعقوبه عنه اظهار العدم الاتفات اليه تحقير الشأن
وقد قدمناه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضا ليتشقى بالعقاب)

يجتمع مع الايمان ولا يتحقق معه حسنة لان شرط الحسنات هو الايمان ولان الكفر
اعتقاد لايد فان من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبدا فيوجب جزاء
الابد بخلاف سائر الذنوب فانها موقوتة من جهة التوبة في زعمه واعتقاده باصلة بواسطة
غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فلا جرم أن تكون عقوبتها موقوتة
على قدر الجناية وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة فيجئانه
وان لم يصح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فان الكافر لما
اعتقده حسنا وصوابا لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو
عنه حكمة اه والله تعالى أعلم (قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه
على خلافها قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد
حيث يثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفريه وعقوبه عنه اظهار العدم الاتفات
اليه تحقير الشأن وقد قدمناه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحق ليتشقى بالعقاب) قلت
ليس في العقل كلية هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى النزول فانما ثبت المناسبة ما لم يلزم

فألباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى (ثم قال) أي صاحب العدة
(لا يوصف) الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت
القدرة) أي لا يصلح متعلقا لها (وعند المعتزلة يقدر) تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل
اه) كلام صاحب العدة (و) كأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ (لا شك في أن
سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة وأما نبوتها) أي
القدرة على ما ذكر (ثم الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فمذهب) أي فهو ومذهب
(الاشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى ان هذا الالقي أدخل في التنزيه
أيضا اذ (لا شك) في (أن الامتناع عنها) أي عن المذكورات من الظلم والسفه
والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيسبر) بالبناء
للفعل أي يخبر (العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة
عليه) أي على ما ذكر من الامور الثلاثة (مع الامتناع) أي امتناعه تعالى (عنه مختارا)
عليها لازم باطل كمالو كان العدو اذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في مملكته وتسلط على
أولياء الملك بالاذى وفيما نحن فيه كذلك فإنه اذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة
خالدا فيها مساويا للمؤمنين فلا توجد التفرقة التي هي مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا
الدليل كان لنا ما لم يدفع ما نقلناه فالحق ما قلنا والله أعلم (قوله ثم قال) يعني صاحب العدة
(ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة
وعند المعتزلة يدرو ولا يفعل اه) ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة
وأما نبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فمذهب الاشاعرة أليق) قلت نقله عن المعتزلة أكابر
المسكلمين كأبي المعين وغيره (قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر
العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه
مختارا

لذلك الامتناع (أو الامتناع) أي امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول
بإدخال القوانين في التنزيه) وهو القول الالهي بذهب الاشاعرة (هذا الذي ذكرنا)
من الكلام في هذا المحل (يرجع إلى أمر الآخرة أما في الدنيا) أي أما ما نذكره بالنسبة
إلى أمر الدنيا (فلانزع) بين المعتزلة وغيرهم (في وقوع الإلزام) فيها كما هو مشاهد (بل
النزاع في إيجاب العوض باعتبارها والحنفية لا يوجبونه) على الله سبحانه وفاقا للاشاعرة
و (خلافًا للمعتزلة) القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا (و) الحنفية كالاشاعرة
(يعتقدون فيه) أي في وقوع الإلزام في الدنيا (حكمة الله سبحانه فقه تدرك) تلك
الحكمة على وجه القطع (كسكفير الخطايا ورفع الدرجات) الواردين في الكتاب والسنة
(وقد تظن) الحكمة فيه (كسكفير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية) أي لا يليق
الاتصاف بها القبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها
تقتضي التعدى بإبداء أبناء النوع فيصعب على المتعدى إلالم الحسى في بدنه والمعنوى
أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بإدخال القوانين في التنزيه) قلت من يجوز منه
وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن الباري لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز
وصفه بالقدرة عليه لأن ما جاز أن يكون مقسودا له جاز أن يكون موصوفا به لأن
تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز
أن يوصف الله تعالى به وفيه تجوز كون الله تعالى ظالما وأنه محال وهذا بسط قول
بعضهم لا يجوز وصفه لأن جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه أي جواز
كونه موصوفاً بالفعل لكن اللازم مستفاد لأن تجوز كون الله تعالى ظالما كقولنا
الظلم لو كان جائزا منه لكن إمامنا بقاء صفة العدل وهو محال لأن فيه جمع بين الضدين
وهما العدل والظلم وإمامنا هو أيضا محال لأن صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة
وما يكون أزليا واجبا استحيل عدمه (قوله ويعتقدون فيه) أي في الإلزام

يقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه
 من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (لعرز
 الربوبية) كما ينبى على ذلك قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لم ياده لبغوا في الارض) أي
 لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا أوليغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلا لا والبقى كافي
 الصالح النعدي والاستطالة وفي المحكم أنه العلو والظلم (الى قوله انه بعباده خبير بصير)
 يعلم خفايا أمرهم وجلالاً حالهم فيقدرهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان
 هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف اليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه
 قادر على رفع تلك الامور المبعده للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد
 فهل في إدخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله (والله تعالى وان كان قادراً على رفع
 تلك المبعديات) عن حضرة القدس (والرذائل النفسية) من التكبر والبطر ونحوهما من
 الامور التي تنشأ عنها تلك المبعديات (دون كلفة) أي مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله
 (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي) من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك
 المبعديات وأسبابها (و) اقتضت (وولوج) العبد لتلك (المشقات) بأن يتحملها أو وولوج
 المشقات على العبد ليتحملها (في رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعي
 وتحمل المشقات في رضا المالك (بما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان)
 من العبد (فيما ينبغى للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) والله در القائل
 وأهنتني فأهنت نفسي جاهدا * ما من من عليك من أكرم
 (ولهذا افضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبد في رضا مولاه فصبر على
 الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب) سبحانه بأن لم
 (قوله ولهذا) أي السعي وولوج المشقات في رضا المالك (افضل) من قام بما ينبغى
 للعبد مع سيده (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس)

عَلَّ نفسه الى شئ منها (وعن هذا) الاصل (ذهبنا) معشر الاشعرية والحنفية (الى أن
 الاتقياء) جمع تقي بالهاء والقاف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة
 خواصهم) أى خواص البشر (كالانبياء) رسلا كانوا وغيرهم (أفضل من خواصهم)
 أى خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (وعوامهم) أى عوام البشر (كالصلحاء
 أفضل من عوامهم وبناته) أى بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد روى

(قوله وعن هذا) أى تفضيل من قام بالسعي وولوج المشقات فى رضا المالك (ذهبنا
 الى أن الاتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالانبياء أفضل
 من خواصهم) أى من خواص الملائكة يعنى الرسل (وعوامهم كالصلحاء أفضل من
 عوامهم) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه
 الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية رأيتك هذا
 الذى كرمت على وأناخير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر
 للادنى بالسجود للاعلى دون العكس وأيضا أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من
 قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية أن القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة
 وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وأيضا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
 ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جلة العالمين وقد نخص من ذلك
 بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك
 وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلاني الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بان الانبياء
 مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
 وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك أن العلم أفضل من المتعلم والجواب
 أن التعليم من الله والملائكة انما هم المتلقون قالوا اطرد فى الكتاب والسنة تقديم
 ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب أن ذلك

أنهن) يعنى بنات آدم (يتن عليهن) أى يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة فى طاعة الرب سبحانه (فيقلن صنا ولم تصمن الخبز) بالنصب أى اذ كر الخبز الذى ورد فيه ذلك الخبز لم أقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود كحديث أبى هريرة عند أبى يعلى والبيهقى قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو فى طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى أن قال فأقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني فى أهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله فى الجنة وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله لعبادتهم فى الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبرانى فى الاوسط والكبير وفيه قلت يارسول الله أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين قال نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة قالت يارسول الله وبهم ذلك قال بصلاصلاص وصياهم

لتقدمهم فى الوجود أولان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا قوله تعالى ان يستكف المسيح أن يكون عبدا لله والملائكة المقربون يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى اذا القياس فى مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا فائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغى أن يكون ابنا لله مجرد لا أب له وقال تعالى يبرئ الاكه والابرص ويعيى الموتى باذن الله بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستكف المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقترون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأجوب من إبراء الاكه والابرص واحياء الموتى والترقى والعلو انما هو فى أمر التجرد واطهار الالهة والقوى لافى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة

وعبادته لله عز وجل ووجه قوله (ويكون أيضا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة
ولذا غير فيه الأسلوب أى ويكون الإيلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أى لأحد
المتغايين بالآخر (إن كان) المبتلى به (مكلفا فيترتب في حقه أحكام كظلم انسان)
انسانا آخر (مثله أو) ظلم انسان (بهمية قال مشايخ الحنفية خصوصاً بهمية أشد من
خصوصية المسلم يوم القيامة كخصوصية الذي) فانها أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة
ويشهد له هذا حديث أبي داود من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ
منه شيئا بغير طيب نفس فانما حججه يوم القيامة ومن كان أبغ الخلق صلى الله عليه وسلم
حججه فخصوصيته أشد وورد الوعيد الشديد في بهمية في صحيح البخاري وغيره دخلت
امرأة النار في هرة بظمتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض وخشاش الأرض
بنثيث الخاء المعجمة وبشينين معجمتين هو حشرات الأرض والعصافير ونحوها وقوله
(وقد لا تدرك) قسم لقوله فيما سبق فقد تدرك أى وقد لا تدرك الحكمة في الإيلام
(كقافي) إيلام (البهائم ونحوها) من الأطفال الذين لا تميز لهم بالامراض ونحوها
(فيحكم بحسنه قطعاً) اذ لا يقبح بالنسبة اليه وفاقاً (ويعتقد فيه) أى في ذلك الإيلام
(قطعاً) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أى قصرت عقولنا (عن دركها فيجب
التسليم له) تعالى فيما ياتى به (و) يجب (اعتقاد الحقيقة في فعله) أى انه حق مستحق له
سبحانه اذ هو تصرف فيما عاك (و) يجب (ترك الاعتراض) لقصور العقول عن إدراك
الحكم الالهية (له الحكم) كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون (و) له (الامر) كما قال
تعالى أله الخلق والامر لا شريك له في إيجاد شيء من المخلوقات ولا في إعدامه بالبقاء ولا في
إعدامه بالقضاء ولا في استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه (لا يسئل عما يفعل بحكم
ربوبيته) أى ملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شيء أزلا وأبداً
(قوله وتكون) أى الحكمة

(وحكته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكل) من عبادهم جمع كامل كما قال تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم) أى العباد (يسألون بحكم العبودية والمملوكية) لاقتضائهما أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد ينوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال (واعلم أن قولنا له سبحانه وتعالى (فى كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر (ليس هو) أى الحكمة (بمعنى الغرض) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى وبصح أن يكون الضمير لقولنا أى ليس قولنا إن له حكمة بمعنى إن له غرضا هذا (ان فسر) الغرض (بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلى بالاعراض) بهذا التفسير للغرض (لانه) أى الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضى استكمال الفاعل بذلك الغرض لان حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (ينافى كمال الغنى عن كل شئ) وقد قال تعالى (وان الله لغنى عن العالمين) وقال تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء (وان فسر) الغرض (بفائدة ترجع الى غيره) تعالى بأن يدرك رجوعها الى ذلك الغير كما تنقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى بالمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه (فقد تنبى أيضا ارادته من الفعل) نظر الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضى أن يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) لارادته من الفعل نظرا الى أنه منفعة مترتبة على الفعل لاعلة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أى من الغرض لانها اذا نقيت ارادتها من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فعلة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف فى أصول الفقه) فى أبواب القياس واعلم أن تعليلها بما عند فقهاء الاشاعرة بمعنى أنها (قوله أعم منه) أى من الغرض (قوله وأما أحكامه) يعنى التى هى الوجوب والحزمة الخ

معترضة الاحكام من حيث انها عرات ترتب على شرعيتها وقوانينها وغايات تنتهي اليها
متعلقاتها من أفعال المكلفين لاي معنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق
وقد علمت بما مر أن الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام
مندرجة في الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا ﴿ (الاصل التاسع) ﴾ يعنى في
ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتى تعريف النبي والكلام
فيه في آخر هذا الاصل (لا يستحيل بعثة الانبياء) بل هي عندنا معشر أهل الحق أمر
ممكن واقع قطعاً الا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سيأتى عنهم
وعن صاحب العمدة (خلافاً للبراهمة) طائفة من الهندي يعدون ضماً لسمونه برهم
وقيل هم أصحاب برهام من حكماء الهند (قالوا الفائدة في بعثهم اذ في العقل مندوحة
عنهم) أى سعة وغنية من نذحت الشئ وسعته (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها)
أى البعثة (قسماً لقول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) في شرح المقاصد
(المشكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج)
اليها (كالبراهمة وهو) أى ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الامام الحجة) أبى حامد وهو
الذى قدمه المصنف (و) لقول (كثير من رأيت) كلامه كامام الحرمين والآمدى
والنسقى في العمدة والصابونى في البداية وغيرهم الا أن كلام الآمدى في غاية المرام يقتضى

(الاصل التاسع لا يستحيل بعثة الانبياء خلافاً للبراهمة) الانبياء جمع نبي والنبي فاعيل
يعنى فاعل للبالغ من النبأ أى الخبر لانه أنبأ عن الله أى أخبر ويجوز فيه تخفيف
الهمزة وتحقيقه يقال نبأ ونبأ وأنبا وقيل ان النبي مشتق من النبادة وهى الشئ
المرتفع وقيل فاعيل بمعنى مفعول لان الله تعالى نبأ بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبي
بالهمز الطريق فسموا بذلك لانهم الطريق الى الله تعالى ومنهم من لم يهمز وهى لغة
قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله

أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول
بامتناع البعثة قال الآن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم
يعترف بغير إبراهيم اهـ وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال (وكأنه لما
كان حاصل دليلهم) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفي الفائدة) في
البعثة بزعمهم الباطل قالوا (لأن ما جاء به) الرسول (إمامو ائمة لقضى العقل)
بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة اليه) إذا لعقل مغن عنه (أو بخالف)
لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) عللا بالعقل أذهو حجة الله على خلقه
(نظن عدم الاستحالة) جواب لما أي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر
فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة
لا باستحالتها (لكن بعد أن يخفى عليه) أي على هذا المحقق (أن نفهم الفائدة في أفعال
الله تعالى بوجب القول بالاستحالة عنده هؤلاء وأضرابهم) عن يعتبر تحسين العقل وتقييمه
(لاستحالة العبث) في أفعاله تعالى (وهو ما لا فائدة فيه والجواب) عن استدلالهم من
وجوه الاول (أن العقل لا يهتدى الى الأفعال المنجية في الآخرة) لياق بها (كلا يهتدى)
أي العقل (الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (الاباطيب)
العارف بها ليميزها بوقوف عليها (فالحاجة اليه) أي الى الرسول (كالخاجة اليه) أي
الى الطبيب إذا الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزج بهم الله لهم فيما قصرت عنه
عقولهم وقوله (ولان) عطف باعتبار التوهم إذا المعنى البعثة جائزة وافية لا غنى عنها
تعالى الى قوم وأتزل عليه كتاباً ولم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين
الرسول الذي كان قبله والنبي من لم ينزل عليه كتاباً ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن
يدعو الناس الى دين الرسول الذي كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليه ما
الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى الى الناس والنبي من لم ينزل عليه جبريل

أبدا سرمد الا في الدنيا ولا في الآخرة لان العقل لا يهتدى الخ ولان (العقل) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب ولو قال وأن لما احتاج الى التأويل اذا المراد الوجه الثاني أن العقل (لا يستقل بالكل) أي بادرالك كل الامور بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه (ويتردد في البعض فما استقل) العقل (به) أي بادرالك كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ما جابهه النبي (وأكدته) فكان بذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية إلزاماً بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أي عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني و (كقبح الصوم في يوم كذا) كأول شوال وعاشري الحجة (وحسنه في يوم كذا) كآخر رمضان (بينه) النبي اذا العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر النعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة (وان غلب ظن حسنه) فكان قبحه متروها (قطع) ما جابهه النبي (مراجعة الوهم فيه العقل) وقوله (ولان) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره أن (العهول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون (فالتفويض اليها) أي العقول (يؤدي الى فساد التفاضل) أي القتال (و) فساد (الخراب) للتمار عن المؤدى اليهما (والنهي) عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه (الخبر به النبي)

عليه الصلاة والسلام بل سمع صنونا أو رأى في المنام انك نبى فبلغ رسالة الله تعالى الى الناس فالخاصل أن الرسول أخص من النبي لان كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا والبعثة الارسال والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ووافقهم على ذلك الخلقاء واختلفوا في علة ذلك فعند الخلقاء لتضمنها السفه لان الامر بما لا نفع فيه لا أمر سفه وتحريم ما لا ضرر فيه على المحرم بخلاف وعند البراهمة ما ذكره

أى نهى الإله الذى يخبره عنه النبي (بحسم هذه المادة) أى مادة الفساد الذى يؤدى
 إليه التنازع (وما قيل) من قبل المنكرين للنبوة (أنه) أى البعث (يتوقف على علم
 المبعوث) أى النبي (بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سيول) له (إليه) اذ لعله من القاء
 الجن فانكم معشر للملين على القول بوجود الجن وعلى جواز القائهم الكلام الى النبي
 (فمنوع) خبر ما قيل وقد ذكر سند المنع لوجهين الاول بقوله (اذ قد ينصب) الباعث
 تعالى له أى المبعوث (دليلا) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات
 ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيد هذا العلم والثاني بقوله (أو يخلق) بالبناء
 للمفعول (له) أى للمبعوث (علم ضرورى) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى (١) واعلم أن
 الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخسر جوابه عن
 كفرهم فانهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدى الى صلاح النوع
 الانساني على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
 لكننا عندهم بمعنى مخالف لعناها عند أهل الحق فانهم يرون أنها ممكنة وينكرون
 صدور البعثة عن البارئ تعالى بالاختيار لا تكاثرهم كونه تعالى مختارا وينكرون
 كونها نزول الملك من السماء بالوحي لان تكاثرهم نزول الملك لاستحالة خرق الاقلاق
 عندهم وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة محجة الانبياء بكثرة الاجساد والجنة والنار
 المصنف وذهب قوم الى أنها ممكنة في نفسها والامتناع جاء من ناحية أخرى واختلفوا
 فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبهتهم وأجوبتها في مطولنا

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة الى قوله فانهم يرون هكذا في نسخة وفي أخرى بدل هذه
 العبارة مانصه وقد تعرض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا الفريقيين
 متقاربان من جهة التعبير بالوجوب والضرورة متباعدان من جهة المبنى لان طريقة
 الفلاسفة أن النبوة الخ كتبه مصححه

وذلك الانكار عما كفروا به وطريق المعتزلة بين المصنف بقوله (وقد قالت المعتزلة
 بوجوب البعثة) على الله تعالى (لما عرف من أصلهم) الفاسد (في وجوب الاصل) عليه
 تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي في المواقف أن
 بعض المعتزلة قال يجب البعثة على الله تعالى وفضل بعضهم فقال اذا علم الله من أمة
 أنهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم أنهم لا يؤمنون لم
 يجب ولكن يحسن قطعاً لا عذارهم وهو أيضاً مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين
 والتفويض عقلاً (وقول جمع من متكلمي الحنفية مما رواه النهران ارسالهم) أي
 الانبياء (من مقتضيات حكمة الباري) أي من الامور التي اقتضتها حكمته (جل ذكره
 فيستحيل أن لا يكون) أي أن لا يوجد الارسال هذا المقول (عند تفهم معنى وجوب
 الاصل مما قدمناه) في الاصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أي مقول قول الجمع
 المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل فقول مبتدأ
 والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه
 في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ

(قوله وقول جمع من متكلمي الحنفية الخ) اختلف متكلمو اهل الاسلام في أن الرسالة
 من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي اهل الحديث
 سوى أبي العباس القلانسي الى أنها من الممكنات (قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما
 عرف من أصلهم في وجوب الاصل) وقول جمع من متكلمي الحنفية مما رواه النهران
 ارسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى
 وجوب الاصل مما قدمناه هو معناه) قلت قال في التبصرة وغيرها رذهب طائفة من
 أصحابنا الى أنها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة أنها واجبت على الله تعالى باليجاب أحد
 أو باليجاب على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما اذا علم الله بوجود المعلوم على معنى

(وقوله في عمدة النسفي) أي قول أبي البركات النسفي في عمده (في البعثة) انها (في حيز
الامكان بل في حيز الوجوب تصريحيه) أي بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين
ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أي
صاحب العمدة (أراديه) أي بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حمله على ارادة وجوب
الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي مكانه في نفسه (اذ الحق أن
ارسالهم لطيف من الله) تعالى (ورجحة) من بها (على عباده ومحض فضل وجوده)
والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى
وتأكيد اذ اللطف هنا يصل البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة اتصال
السر أو اتصاله بالبدن فإدما ينبغي لالعوض والكمال في كل منها ليس الاله (لا اله
الا هو أرحم الراحمين) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الانبياء الاهتداء الى
ما ينبغي في الآخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك
وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفي
تفاصيل محاسن ارسالهم) أي الانبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا
التأليف اللطيف العظيم (وفي تأمل اللبيب ما استخرجها) أي تلك الفوائد فيغنى عن
ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فتهايان منافع الاغذية والادوية

أنه عالم بأنه سيوجد يجب وجوده أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بإيجاب أحد
أو بإيجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الاصلح (قوله وقوله في عمدة النسفي
في البعثة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت
هو ما قدمته والله تعالى أعلم وقال في الكفاية بعد ما ذكر ما ذكر المصنف من أن العقل
لا يمتدى الخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن اطلاق الواجب في باب الرسالة أثلاثهم
المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الاصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم

ومفازتها التي لا تنفي بها التجربة الأبعد أديار وأطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم
الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها اكتميل النفوس البشرية بحسب
استعداداتها المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة
بصلاح الأشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن
(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب من ثبت
شرعا تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به اجالا (ولا ينبغي
في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد) اذ لم يريد بحصرهم دليل قطعي (لان) الحديث
(الوارد في ذلك) أي في عددهم (خبر واحد) لم يقتضِ بما يفيد القطع (فان وجدت فيه
الشروط) المعتبرة للحكم بحكمته (وجب ظن مقتضاه مع تجويز تقيضه) بدله (والا) أي وان
لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (فيؤدي) أي فقد يؤدي حصرهم
في العدد الذي لا قطع به (الى أن يعتبر فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم في نفس
الامر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم في نفس
الامر أزيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر رضي الله عنه
وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم ولفظ

(قوله ولا ينبغي في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لان الوارد في ذلك خبر واحد
ان صح وجب ظن مقتضاه مع تجويز تقيضه) قلت الخبر الذي أشار اليه هو ما رواه اسحق
ابن راهويه وابن أبي شيبة ومحمد بن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين ألفا وكان
الرسول خمسة عشر وثلاثمائة رجل منهم أولهم آدم ولا يبي على سند فيه كلام من حديث
انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعث الله ثمانية آلاف نبي الى بني
اسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف الى سائر الناس وفي رواية كان ممن خلا من

رواية أحمد رضي الله عنه في مسنده قلت يابني الله كم عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جاغفيرا ورواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ وأربعة وعشرون ألفا وهي مصرحة بما أجمعهم في رواية أحمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه وفيه قلت يارسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جاغفيرا ورواه أيضا الطبراني في الاوسط والبرار باسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروي الطبراني في الاوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يارسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامة هو أبو ذر (تمة) للكلام في الاصل التاسع (شروط النبوة المذكورة) لان الانوثة وصف نقص (وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد أزيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهه واقلو كدل عليه قوله تعالى قدأوتيت سؤالك يا موسى (و) أكلهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطفًا على المذكورة أي وشروط النبوة السلامة (من دناءة الآباء) من (غزاة الامهات) أي الطعن بذكرهن بما يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (الفسوة) لان فسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذهي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان أبعد الناس من الله القلب القاسي (و) السلامة من (العيوب المنفرة)

منهم (كالبرص والجذام) من (قللة المروعة كالاكل على الطريق و) من (دناءة الصناعة كالجمامة) لان النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال الا لائق بالخلق فيعتبر لها انتفاء ما يتأق ذلك (و شرطها أيضا (العصمة من الكفر) قبل النبوة و بعدها بالاجماع (وأما) العصمة (من غيرهما سند كره) من المعاصي (فن) أى فهو من (موجبات النبوة) بفتح الجيم أى الامور التى يقتضيا منصب النبوة (متأخر عنها) كما هو شأن الموجب فلا يتأق اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور أما على القول بعصمتهم من الصفات والكبائر قبل النبوة و بعدها فلا يستنع الاشتراط (وقولهم) فى الشروط (أكل أهل زمانه ان حل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) لذلك (عدم جواز) ارسال (نبين فى عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون) والتخيل بموسى وهرون أظهر لنبوت ارسالهم معا بنص الكتاب فى آيات متعددة كقوله اذهب الى فرعون انه طغى فاذهب اياهما فقولانا رسولا ربك ونحوها (فيجب) فى تأويل اشتراطه (أن المراد) كونه أكل أهل زمانه (بمن ليس نبيا) وحاصله تخصيص العموم (والعصمة) المشترطة معناها (تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له) أى لمن وصف بها (قدرة المعصية) وقد لخص المصنف فى التحرير هذا التعريف و ذكر معه تعريفا آخر فقال وهى أى العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أى بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثانى يلائم قول الامام أبى منصور الماتريدى العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعنى قول

اخوانى من الانبياء ثمانية آلاف نبى ثم كان عيسى ثم كنت (قوله والعصمة الخ) اتفاق جمهور المسلمين على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي و بعده ولا يجوز الكفر عليهم فى حال صغرهم تعالى والذين لانهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة فلا يجزى عليهم حكم الكفر تبعا والفضلية من الخوارج جوزوا الكفر عليهم

أبى منصور أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار لتحقيقه لا ابتلاء اه
(وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلا) لكن لم
يقع أصلا (قال) يعنى القاضي (وأما الوقوع فالنبي ص عند أهل الاخبار والنواريخ
أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
تقيا زكيا أمينا مشهورا بالنسب حسن التربية والمرجع في ذلك) كله عندنا (قضية السمع)
أي ما تقتضيه الأدلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو
(التجوير والتوبة) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجوز
وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصفهم من وجوب تصديقهم وتوحيدهم وعدم
اتصافهم بما يفرقهم وأي منفراشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره
قلنا قد أجاب القاضي عن ذلك بقوله (ثم اظهار المجزأة) أي بعد وقوعه والتوبة عنه
(يدل على صدقهم) على (طهارة سريرتهم) أي نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي
(فيجب) لذلك (توحيدهم ويندفع النفور عنهم) ولقد كان الامسالك في هذا المختصر
عن هذا التجوير أولى (وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في) اشتراط (الذكورة

لانهم يجوزوا عليهم المعاصي وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على
المتأمل وقوم جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على الاصرار على الايمان
بل أو جواز ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة والقاؤها
فيها حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أجيب بأنه لو جاز اظهار الكفر
عند الخوف من القتل لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت
يكونون منكروين مهريدين هلاكة وجوزوا اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى
اختفاء الدين بالكيفية وذلك باطل (قوله) وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة

حتى حكموا بنبوّة مريم عليها السلام وفي كلامهم (أى كلام المخالفين في اشتراط
الذ كورة) ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها) فالنبي على هذا
انسان أوحى اليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة اليه أم لا فان أمر بذلك فهو نبي رسول
والافهونبي غير رسول (وعلى هذا لا يعد) ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذ كورة فيمن
هو نبي غير رسول (لان اشتراط الذ كورة ليكون أمر الرسالة مبني على الاشتهار والاعلان
والتردد الى المجامع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوه هم الى الايمان
بما جاء به والعمل بمقتضاه (و) النسوة (مبني حالهن على التستر والقرار) لا التردد والاشتهار

حتى حكموا بنبوّة مريم عليها السلام) قال الامام جلال الدين جارا الله اتفاق أهل السنة
والجماعة أن الذ كورة شرط النبوة خلافا للاشعري واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال
العقل وكمال الدين وهما معدومان في النساء لقوله عليه الصلاة والسلام هن ناقصات
عقل ودين وبقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم ويقول على رضى الله تعالى
عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تسحق الخلافة
وقال الصابوني الصحيح ما ذهبنا اليه لان النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة واظهار
المحجزة ولزوم الاقتداء والا فتنة توجب الستر وبينهما تناف ولان النساء لا يصلحن للامارة
والسلطنة والقضاء وقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة
فلا تن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الاشعري بقوله تعالى واذا كرفى الكتاب
مريم لانه تعالى ذكرها في عداد الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل اليها جبريل
عليه السلام قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى انما أنا رسول ربك والجواب أن
هذا لا يستلزم المطالب قطعاً والله تعالى أعلم (قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبي والرسول
بالدعوة لا بعد نبوة مريم .

(وأما على ما ذكره المحققون) في معنى النبي والرسول (من أن النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق) بينهم ما بل هما بمعنى (وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) أنزل عليه وأمر بالعمل به (أو) له (نسخ لبعض شريعة متقدمة) على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكي الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك اليتين ويحبب عنه بأنه ليس وحيا بشرع اذ دلالة عليه في الآيات المذكورة وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهم بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب وأنسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء والرسل ولا يتحقق مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعا وأما أصله لغة فلفظه بالهمزة وبه قرأ نافع من النبا وهو الخبر فاعيل بمعنى اسم الفاعل أي مني عن الله أو بمعنى اسم المفعول أي منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحي وبلاهمزة وبه قرأ الجمهور وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها وإما من النبوة أو النبوة يفتح النون فيها أي الارتفاع فهو أيضا فاعيل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيا في تلخيص لهذا أواخر الكتاب (وقد يقال) ايراد على اشتراطهم عدم العيوب المنقورة (ان بلاء أيوب عليه الصلاة والسلام كان منقرا) أي منقرا كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الانبياء (ويجب) عنه (بأن الشرط) في حق أيوب (متقدم) على نبوة المتقدمة على عروض (قوله وأما على ما ذكره المحققون الخ) يعني فلا يصح ما ذكره من دعوى نبوة مريم لاجل ما له اشتراط الذكورة

الابتلاء (وجعل الاكل على الطريق منافيا) للتبوة (هو) مبنى (على تقدير أن
 العرف كذلك) أى كما ذكرنا أنفانم أنه قلة مرواة (اذنالك) أى فى ذلك الوقت الذى
 هو زمن بعثة ذلك النبي (وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف
 فيه) أى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة (ف قيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا)
 عمدا وسهوا من غير تقييد بالمد (دون الصغار) المأثى بها (عدا) فلا تجب عصمتهم
 منها عند هذا القائل فحالة السهو أولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وأبى
 هاشم من المعتزلة (والختار) لجهور أهل السنة (العصمة) أى وجوب عصمتهم (عنهم)
 أى عن الكبائر مطلقا وعن الصغار (الا الصغار غير المنفرة) حال كون اثنين غير المنفرة
 (خطا) فى التأويل (أوسهوا) مع التنبيه عليه أما الصغار المنفرة كسرقة لقمة أو حبة
 وتسمى صغائر النسبة فهم معصومون عنهم مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظره لاجنبية
 عمدا (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لا يقع
 منه سهو فى فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليمين) فى
 الصحيحين (كان قصدا منه وأبج له ذلك ليبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلواته
 الظهريخسافى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه الشهد الاول فى الظهري
 حديث ابن بحنة صححه الترمذى (والاصح جواز السهو فى الافعال عليه) والمذهب

(قوله والختار العصمة عنهم) قلت واختلف القائلون بهذا فقال بعضهم انه لا يتمكن
 من المعصية لاختصاصه بمخاصمة فى ذاته تقتضى امتناع إقدامه على المعاصى وقال
 بعضهم انه يتمكن لكن الله تعالى يفعل فى حقه لطفلا لا يكون له مع ذلك داع الى ترك
 الطاعة وارتكاب المعصية وأورد فى شرح القصيد قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
 أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وانما صار نيبا بعد
 خروجه من الجنة وان قوله تعالى ثم اجتباء ربه يدل عليه اذا اجتباء كان متأخرا عن

السابق غير مرضي وان قال به من أئمة الحقين أبو المظفر الاسفرايني لانه مخالف للنص الصريح (قال صلى الله عليه وسلم انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني) أخرجه الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم (انما أنسى لا سن أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى (فيتصف به الا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن ينسبه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي فأنسى بتشديد السين مبنى للفعول معناه يورد على النسيان ولا سن معناه لا يبين طريقا يسلك في الدين هو سبب لا يراد التبيان بمعنى أنه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على إرادته (ومنع المعتزلة الكبار) أي صدورهما من نبي (قبل البعثة) له (أيضا الوجه الذي منعه به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانتقاد له) هذا كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الإبلاغ وهو منهي عنها (وأما فيما طريقه الإبلاغ) أي إبلاغ الشرع وتقريره من الأقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الأمة بالفعل (فهم معصومون

الواقعة لان كلمة ثم التراخي وقيل انما صار عاصيا لتركه الافضل وميله الى الفاضل قال الامام جلال الدين جارا لله فيه نظرا لانه مخالف للمأثورة فارنكب المنهى عنه ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الافضل ومال الى الفاضل والله تعالى أعلم وأورد في شرح العدة قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الاولى فلا لأن العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم هذا ربى فانه أشار الى الكوكب وهذه كلمة كفر وقوله بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب وقد أخفى يوسف عليه الصلاة والسلام حريته عند البيع فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرايسيات المقرين بجمعها بين الدليلين قلت قال القاضي عياض قال ابن عباس مقصد الآية أنك مغفور لك غير مؤاخذ بذنب أن لو كان وأما الآية الاخرى فأمر لم

فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك) أى ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به
الانبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم واتكافؤ قلوبهم ونحوها مما يفتاونه
لا يتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهم من البشر) فى جواز السهو والغلط هذا الذى عليه
أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان
والغفلات والفترات بجله فى حق النبي صلى الله عليه وسلم (قال القاضي أبو بكر) تفريعا
على ما عليه الأكثر (فيجوز) أى عقلا (كونه) أى النبي (غير عالم بشرائع من تقدمه)
من الانبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التى يفترعها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقا
ولكن المسائل (التي لا يخل عدم العلم بها بعرفة التوحيد) يجوز (كونهم) أى الانبياء
(غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم باللغة قومهم وجميع) عطف على لغات أى ويجوز
عقلا كونهم غير عالمين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها) جميع (الحرف
والصنائع اه) كلام القاضي أبى بكر (ولاشك أن المراد) أى مراده مما ذكره (عدم

يتقدم للنبي صلى الله عليه وسلم فيه نهى من الله تعالى فيعدم معصية ولا عده الله تعالى عليه
معصية قال نقطويه وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخيرا فى أمرين قالوا وقد كان له
أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحى فكيف وقد قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم
فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم ينزل فيه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدها وأنه لا حرج عليه
فيما فعل وليس عفا هنا بمعنى غفر بل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن
صدقة الخيل والرفيق ولم تجب عليهم قط أى لم يلزمكم ذلك قال القسيري وإنما يقول
العفو لا يكون الا عن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعنى عفا الله عنكم لم يلزمكم
ذنب قال مكي هو استفتاح كلام مثل أصلك الله وأعزك وقال السمرقندي معناه
عافاك الله قال والجواب عن الآية التى فى حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه ذكره
على سبيل الفرض ليمطه كل واحد إذا أراد أن يبطل أمرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا

علم بعض المسائل لعدم الخطور) أي خطورتك المسائل ببالهم (فأما إذا خطرت) لهم
 (فلا بد من علمهم بها) أي بأحكامها (وإصابتهم فيها إن اجتهدوا) بناء على الراجح أن
 للأنبياء أن يجتهدوا مطلقاً وعليه الأكثر وبعد انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره
 المصنف في التحرير فاذا اجتهدوا فلا بد من إصابتهم (ابتداءً وانتهاءً) لأن من قال كل
 مجتهد مصيب أو منع الخطأ في اجتهدا الأنبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداءً ومن جوز
 الخطأ في اجتهدا هم قال لا يقرون عليه بل ينهون فهم مصيبون عنده إما ابتداءً حيث لم
 يتقدم خطأ وإما انتهائهم حيث نهوا على الصواب فرجعوا إليه (وكذا علم المغيبات) أي
 وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها (إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً
 وذكر الحنفية) في فروعهم (تصريحاً بالكفر باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضته
 قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) والله أعلم ﴿(الاصل العاشر)
 في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (تشهد أن محمداً رسول الله أرسله إلى الخلق
 أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتماً للبينين وناسخاً لما قبله من الشرائع) وخلق بعض
 المخلوقين لأن إرساله إلى من يعقل من الأنس والجن قال بعض العلماء وإلى الملائكة نقل
 ذلك الشيخ الإمام أبو الحسن السبكي وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي
 نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث

وهذا معنى قول القاضي البيضاوي وقوله هذاري على سبيل القرض فإن المستدل
 على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد وبهذا إيجاب عن قول
 صاحب الامالي قوله لا أحب إلا قلين مشكل غاية الاشكال لأن الدال على عدم الهمية
 الكوكب ان كان التغير ففسد وجده قبل الاقول ولا معنى لاختصاصه به وان كان
 الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله تعالى وان كان كونه انتقل من كمال وهو العلوي
 نقصان ففسد كان ناقصاً عند الاشراق وأيضاً فذلك معلوم قبل الاقول أنه يافل وأنه

صلى الله عليه وسلم اليهم ولتساق ذلك كلام أو آخر الدرر والوامع في شرح جمع الجوامع
 فليراجعهم من آثار الوقوف عليه ولا نبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسائل ذكر المصنف
 المشهور منها بقوله (لانه) أي لان محمد صلى الله عليه وسلم (ادعى النبوة) أي الرسالة عن
 الله (وأظهر المعجزة) تصديقاً لادعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لادعواه
 فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل
 فقال (أما دعواه النبوة فقط لا يحتمل التشكيك) لانه قد نواثر نواثر الخلق بالعيان
 والمثابرة (وأما إظهاره للمعجزة فلا نه أقي بأمر خارقة للعادة مقروناً) اتيانها (بدعوى
 النبوة) كاتفاق تلك الأمور بدعواه النبوة (معنى جعلها) أي جعل تلك الأمور الخارقة
 من حيث اقترانها بدعواه (بياناً لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله ليدعو
 الناس الى الهدى ودين الحق (ولانغنى بالمعجزة الا ذلك) أي الاتيان بأمر خارق للعادة
 يقصده به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أي المعجزة على الصدق (أنها
 لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلاً لله سبحانه) فان قيل المعجزة قد تكون من
 قبيل الترتل دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزني أن أضع يدي على رأسي وأتم
 لا تقدر على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد
 جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو
 عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلاً لله تعالى
 في المشرق مساوياً لما في المغرب وعن قوله بل فعله كبيرهم بأنه لم يكن قاصداً لاسناد
 الفعل الى الصنم حتى يكون كذباً بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن
 يقال انه من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم جعله عليه السلام
 عليه وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام انه انما كتم حريمه ولم يبينها
 لاستسعاره يقتل الاخوة اياه اذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم

(فهما جعلها) الرسول (بينه) أى دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أى ذلك الجعل (معنى التحدى) فان جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان أصل معنى التحدى طلب المباراة فى الخداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينه صدقه بأن قال آية صدق أن يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه (فأوجده الله) تعالى موافقا لقوله (كان ذلك) لايجاد على وفق ما قال (تصديقه من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الاسلام فى ايراد مثل مشهور فى كتب القوم بشأن الرسول ومروسله سبحانه فى تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كالفائم) أى كصديق القائم (بين يدي الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلا على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك اليهم فانه) أى ذلك المدعى الرسالة عن الملك (اذا قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا فيما نقلت عنك) من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للعاشرين علم قطعي بأنه صدقه بمثله قوله) أى الملك (صدقت) واقتصر المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول الموافق فقم من الموضع المعتادك فى السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير آخر لخالفه العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد فى المعجزة من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة الاعجاز وأن توافق الدعوى لتكون حجة لصدقها فلو قال مدعى الرسالة معجزتى أن أحيي ميتا ثم أتى بخارق آخر كنت قبيلا لم يدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذبا للدعوى فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتأكدا اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال أنا أتى بخارق

من الخوارق ولا يقدر غيري على الاتيان بشئ منها كفى في كلام الامدى أن هذا متفق عليه (والذى أظهره الله تعالى) لتبيننا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم) الامر الثانى (حاله في نفسه التى استمر عليها) من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التى سيأتى تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (مع ضخمة أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه ثم) الامر الثالث (ما ظهر على يديه من الخوارق) للعادات (كانشقاق القمر) له فرقتين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهافا أى تأسيسا للنبوة وتعميدا من إرهاف الخاطئ اذا أسسته ولا يسمى معجزة (وسمى الشجر اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الملعون بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا أنه نابع من الاصابع نفسها أو أنه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه بركة وضع الاصابع فيه (وشرب القوم والابل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل الذى يجمع فيه بعد ما تزحت البثر في الحديبية) بتخفيف المياه الاخيرة وتشديد هاهو هي مكان على مر حلة من مكة (وكانوا ألفا وأربعمائة) وفي رواية ألفا وخمسمائة واقصر المصنف على الاولى لان عددها محقق باتفاق الرايتين (وأكل اللحم الفقير) أى العدد الكثير جدا (كما في حديث أبي طلحة وكانوا ألفا من أقراص يأكلها رجل واحد) والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سهوا واقعة أبي طلحة واقعة جابر في اطعام أهل الخندق فان الذى في الصحيحين أن القوم في واقعة أبي طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفي واقعة جابر كانوا ألفا وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة أى شاة صغيرة فطبخها ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعالى أنت ونفرمعك فطعا النبي صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبر العجيين ولا تنزل البرمة وأنه صلى الله عليه وسلم حضر وبقى في العجيين والبرمة وبارك ثم أمر امرأته جابر أن تدعو خاتمة

تخبر معها وأن تقدر أي تغرف الطعام بحضرته قال جابر كفي الصديقين وهم ألف فأقسم بالله لا كواحتي تركوا واتحرفوا وإن برمتنا تعطف أي لتفقد كما هي وإن عيينا الخبز كما هو وفي رواية البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا امرأ جابر كفي هذا يعني البقية وأهدى فإن الناس أصابتهم مجاعة (وإخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومة (و) قد (صح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسليخ الطعام وهو يؤكل وغير ذلك) عطف على قوله انشقاق القمر أي وكغير ذلك من المعجزات (عما أفرد) لكثرة (بالتصنيف) ومن أجل ما صنّف فيه كتاب دلائل النبوة للمعافظ أبي بكر البيهقي وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقوده ثلاثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرهما من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لتلك والوارد في كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك (وقول السهيلي في بعض هذه) الخوارق (انها علامة) للنبوة (للمعجزة) أي لا تسمى بذلك بناء على عدم اقتراحها بدعوى النبوة ليس بذلك) أي ليس يقبل لأن المقبول لعلوم بيقته يشار اليه بما يشار به الى البعيد (فانه) صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو (منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها) أي الدعوى (الى أن وقاه الله تعالى كائنه في كل ساعة) أي في كل وقت (يستأنفها) أي الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لا قرآنه بدعوى النبوة حكما (وكائنه يقول في كل ساعة) أي كل وقت (ان رسول الله الى الخلق) (و) كائنه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدق) هذا تمام الكلام في الامر الثالث (وأما) الاول وهو (القرآن فهو المعجزة العقلية) أي التي يهدي الى إعجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة أو كانت البلاغة له سليقة ومع كون المعجز عنه معقولا فهو منقول أيضا عن قصد المعارضة عن سؤلت له نفسه ذلك فأقر بالمعجز مع كونه من فرسان

البلاغة ومنهم من أتى بما فاضح به نفسه عند بناء نفسه كما لا يخفى على من ألم بالتواريخ
 (الباقية) نعم ثمان للمجزة فإن كون القرآن معجزا وصف له باق (على طول الزمان الذي)
 خبر ثمان عن ضمير القرآن فإن من أو صافه أنه الذي (أعيان كل يبلغ معجزاته وغرابة
 أساويه وبلاغته) والجزالة يقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة أساويه
 هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب إذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على
 مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل يأبها الناس يأبها المزمع الحاقه ما الحاقه
 عم يتساءلون وأما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وإن أمكن
 بالنسبة إلى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لاند
 مقدوراته تعالى لا تنتهي واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة
 معهما لاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحا (لأبالاتين) أي وليس اعجازه
 بالجزالة وغرابة الأسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضي) أبي بكر بن الطيب
 الباقلاني (ولا) اعجازه (بالصرف) أي صرف فهم المتعدين (عن التوجه إلى معارضته
 وسلبهم القدرة) على مثل (عند قصد ذلك خلافا للرقي) من الشيعة (وغيره) كالنظام
 وكثير من المعتزلة (والا) أي وإن لا يمكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكره من أن اعجازه بالصرف
 (كان الانسب) على قولهم (ترك بلاغته فانه إذا كان غير بليغ ولم يقدر واعي معارضته
 كان أظهر في خرق العادة به) ولأن القول بالصرف يناق المنقول عن كان يسمعه من
 البلاغ من طريق بلاغته وحسن نظمه وتجييسهم من سلاسته مع جزائمه ومن
 وصفهم أيام عايدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (وأما) الأمر الثاني
 وهو (حاله) صلى الله عليه وسلم (قا) أي فهو ما (استمر عليه من الآداب الكريمة
 والأخلاق الشريفة التي لو أفنى العمر) بالبناء للفعول (في تهذيب النفس لم تحصل) لمن
 أفنى عمره في التهذيب (كذلك) أي كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الأخلاق هي

ما ورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار آحاد متعددة يفيد
مجموعها قوت اثر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم (كالحلم)
وهو كافي الشناءة حاله توقرو ثبات عند الاسباب المحركات (وعام التواضع) منه صلى
الله عليه وسلم (لضعفاء بعد تمام رفعة و) تمام (انقياد الخلق له والصبر) وهو حبس
النفس عند حلول ما تكره (والعفو) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار) وقوله
(عن النبي عليه) متعلق بالعفو (ومقابلته السيئة بالحسنة والجلود) وقدم تفسيره في
صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود
ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال
لا (وعام الزهد في الدنيا) شدة (الخوف من الله تعالى حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك)
الخوف الشديد (إذا عصفت الريح ونحوه) أي نحو وقت عصف الريح من الاوقات
التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الاخلاق
الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما ينظم في هذا السلك فقد
كان صلى الله عليه وسلم أعلى الخلق مقاماً في كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبي
هالة فيما أورده القاضي أبو الفضل عياض في الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصلاً
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعرف شيء بمصادر من آثار هذه الاوصاف
الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء وما في معناه من التأليف
(وتجديد التوبة والالاباة في اليوم سبعين مرة) بل أكثر في صحيح البخاري عن أبي هريرة
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله إني لأستغفر الله وأتوب اليه في اليوم أكثر
من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يا أيها الناس توبوا الى الله فاني أتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى أبو داود والترمذي
وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعتل رسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد

مائة مرة رب اغفر لي وتب علي أنك أنت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار
 يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى
 التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنهم ماليا عن ذنب وانما
 توبته الرجوع الى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من
 المقامات الاكلمية فانه عليه افضل الصلاة والسلام (كلمة الله من جلال الله وكبريائه
 قدر) كان مرتقا ذلك من كمال الى اكمل (فيستقصر نظره اليه) أي الى ما بده (ما هو
 فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الانعامات العظيمة (وطاعته) فيرجع الى الاعتصام
 به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله (والفراغ) بالجر عطف على الحلم
 كالمعطوفات قبله فنأوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أي ميلها الى
 مشتياتها (و) عن (حفظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (مما لا يقع الا ان استولت
 عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه) صلى الله عليه وسلم (ما تنصرف لنفسه
 قط الا ان تنهك حرم الله) تعالى جمع حزمة أي الامور التي آتت لها الاحترام (وما خير
 بين شيئين الا اختار ايسرهما) أي على من صدر منه التخيير وان كان الا حظه صلى الله
 عليه وسلم الشيء الآخر فقد ساق صاحب الشفاء باسناده من الموطار واية يحيى بن يحيى
 اني عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمرين قط الا اختار
 ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله
 عليه وسلم لنفسه الا ان تنهك حزمة الله تعالى فينتقم الله بها وهو في الصحيحين وسنن أبي
 داود وعنه وغالب الفاظه وفي موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضي الله عنها
 ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلة ظلمها قط ما لم تكن حزمة من محارم
 الله تعالى وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط
 بيده ولا جاد ما ولا امرأ الا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه

الآن ينتهك شيء من محارم الله تعالى فينتقم الله وهذا الحديثان دالان على زهده صلى الله
 عليه وسلم في كل ما فيه حظ للنفس (ولم يرى) وأصله القسم بحياة المتكلم (ان من رآه) حال
 كون ذلك الراي (طالبا للحق لم يحجج عند مشاهدته وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادته
 طلعه المباركة بصدق لهجته) أى كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام أى يصدر منه
 متكررا (وصفا سريره كما قال المرتاد للحق فهاهوالا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه
 كذاب) المرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه فقد روى
 الترمذى وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
 المدينة بحث لا تنظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفي
 الشفاء عن أبي رمانة «وهو يكسر الرءوسكون الميم وفتح الاء المثلثة» التيمي رضى الله
 عنه قال آتيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعى ابن لى فأريته فلما رأيت أنه قلت هذا نبى الله حقا
 قال المصنف ناظما لهذا المعنى (و) قد (قلت فى قصيدة امتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه
 وجهاه ونازلت الهوى) أى المحبة (بعض التزال) أى كنت أهلا لمحبة غير محبوب
 بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والاخلاص طرا) أى جلة (ومجموع الفضائل فى مثال)
 أى فى ذات مشخصة هى ذاته الشريفة قال (وفى) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أى ناظما
 لهذا المعنى (والذى قبسه وهو الفراغ من حظوظ النفس) اذا لحظت لحاظك منه وجهاه
 شهدت الحق بسطع منه فجرا) وفاعل يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤؤل
 بالمشتق أى يسطع منه منيرا (خليعا عن حظوظ النفس ما لان) أرقى منه يوما قطظفرا
 يعنى أن هوى النفس وحظوظها التى من شأنها أن تسترق من اتصف بشئ منها لم تصل الى
 الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنبه الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شبيه
 الكريمة تستدعى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفى (هنا) الذى اتصف به من كريم الشيم
 وعظيم الاخلاق (كله مع العلم بأنه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدباً يرون الفخر) رأيا

يذهبون اليه (ويتما الكون عليه) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم
 لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره (والله الك على الشيء الازدحام على أخذه بحيث يهلك
 بعض القوم ببعض بسببه) (و) يرون (الاحجاب) أي الخيلاء والكبرياء (ويتغالون فيه)
 أي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أي
 المسافة التي يقطعها إذا رمى به أي المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد
 الرخص بأن ينادى على السلعة فمين يزيد فيحاول كل أخذها بأعلى مما دفع صاحبه
 ثم توسع باطلاقة على كل مبالغة فيها مغالبة (معبوداتهم خطوط النفس) كما قال تعالى
 أرايت من اتخذ إلهه هواه وفي قوله معبوداتهم الخ مبالغة في التشبيه فالتركيب على
 المختار تشبيه بليغ وعلى رأى استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة
 مع أنه (لم يؤثر) أي لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم إلى حبر) أي عالم (من أهل الكتاب تردد
 إليه) ليتعلم منه (ولا) إلى (حكيم عول عليه) ليتنذب به (بل استمترين أظهروهم إلى
 أن ظهر بظهور علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذهى موضع ظهور
 العلم والحكمة في الكلام شبه التجريد (مع بقائه) صلى الله عليه وسلم (على أميته
 لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لشأنه وأظهر لبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم (عن
 مغيبات ماضية) من أخبار قرون سالفه (و) أحوال (أهم خالية لا يطلع عليها الا من مارس
 الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان) بالعلم (لندرة سعة المعرفة في
 أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أي بمجمله (باليسير الكائن عنده)
 من ذلك فلا يسمح بتعليم شيء منه لا حد بل قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد
 أو اعددهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف
 واخوته وأصحاب الكهف ولقمان وابنه وأشباه ذلك وما في التوراة والإنجيل والزبور
 وصحف إبراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء ولم يقدروا على تكذيبه (و) أخبر صلى

الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلة) فوقعت كما أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبتهم فارس ألم غلبت الروم في أدنى الأرض (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) وقوله لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين وقوله وعذ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الآية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم (وإذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به) صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من جملته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) في كتب أصول الدين (و) (وها هو الركن الرابع في السمعيات) أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها كالخسر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما ينبغي عنه تراجه وأما الإمامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الأصلية بل من المتممات لأنها من القروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندها واجب على الأمة سمعا وانما نظم في سلك العقائد تأسيما بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الإمامة فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا والله أعلم نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح (و) هذا الركن (مداره) أيضا (على عشرة أصول) الأصل الأول في الخسر والنشر

(الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول الأصل الأول في الخسر والنشر) قلت لو كان لي من الأمر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الخسر للأجساد عند أهل الحق لأن إحياء الله تعالى الأبدان بعدهم موتها وتفرق أجزائها يمكن عقلا وكل ما لا ياباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق وإلا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بمحشر الأجساد وإحيائها حقا أما الأول وهو أن الأحياء يمكن عقلا فلا أن الامكان

والنشر لحياء الخلق بعدموتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار
 (أما المتي) أي المنسوب الى ملة أي شريعة جامعي من جهة تمسكهم بها واعتقاده حقيقتها
 (فقاطع بهم ما للقطع بورودهما عن الله ورسوله) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول
 الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد
 فهو كذلك في كل ملة وقد (قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال تعالى (أليس
 ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) وقال تعالى (ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة)
 وقال تعالى (الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (ثم اليانا
 نحشرون) وقال تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) أي بتقدير
 تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك
 قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته
 القدسية سواء لا يتصور فيها تفاوت بالاهونية (وتكرر) ذلك الحشر والنشر في كلام
 الله تعالى ورسوله (كثيرا) كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
 أنشأها أول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة واليه
 ترجعون وقوله تعالى أي حسب الانسان أن لن نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي
 بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم

بالنظر الى القابل حاصل لان أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة
 لانه لو لم تقبلها لم تتصف بهم ما فتكون الاجزاء قابلة لهم ما وكذا بالنظر الى الفاعل حاصل
 لازومه لامرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادرا على اليجاد والثاني كونه عالما بأعيان
 أجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها
 ويجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الأبدان ممكن وأما الثاني وهو اخبار الصادق عنه
 بقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده فأول خلق حياتهم بالارواح والاجساد فكذا

تحشر المتقين الى الرحمن وقد انسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى أفلا يعلم إذا
 بعثرنا في القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر عنهما في الاحاديث النبوية (حتى صار)
 لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة (مما علم بالضرورة) من الدين
 فلا يتوقف على نظر (وانعقد الاجماع على كفر من أنكرهما) أي الحشر والنشر
 (جوازا أو وقوعا) أي أنكر جواز وقوعهما وأنكر وقوعهما وان جوزه وقد
 أنكرهما معا الفلاسفة الزاعمون أن لامعاد الا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو
 أحد الامور التي كفروا بها (وان لم يجمع على الا كفار يجسد كل فرض) كما ستعرفه
 في الخاتمة بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في ا كفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة
 وغيرهم والمعتد عدم تكفيرهم (وأوجب المعتزلة) أي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر
 من الحشر والنشر (عقلاء بناء) منهم (على ايجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع)
 الاعادة وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة وقوله
 تعالى ان الله يبعث من في القبور والذي في القبور الاجساد دون الارواح وقوله تعالى
 أيعب الا انسان أن لن نجعل عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم
 من الاجداث الى ربهم ينسلون وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الاجساد يوم
 القيامة وذهبت الفلاسفة الى حشر الارواح دون الاجساد وشبهتهم من وجهين
 * أحدهما أن حشر الاجساد موقوف على صحة إعادة المعنوم وهو محال فكذا الموقوف
 عليه بيانه أن الحكم عليه بعمدة العود يقتضي تعيينه في ذاته وتخصيصه في نفسه
 وهو بعد عدمه في محض ايسر له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا * والثاني
 انه لو قتل انسان وأكله آخر وصار جزءا من الاكل فالجزء المأكول إما أن يعاد في المأكول
 منه فقط فينثذ ضاع بدن الاكل أو في الاكل فقط فينثذ ضاع بدن المأكول منه أو
 جعل جزءا لبدنهما معا وهو محال وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الاول

أى اثباته (وعقاب العصاة) أى معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أى ما ذكر من
 الحشر والنشر (لأخباره) تعالى (به فقط) فى كتبه وعلى السنة رسوله لا لايجاب العقل
 وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شئ فنحن لذلك (نحوز العفو عن مات مصرا على
 الكبار بشفاعه النبي) صلى الله عليه وسلم (أودونها) بمحض فضل الله سبحانه قال
 تعالى ان الله لا يغفر أن يشركه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى أنس بن مالك أنه صلى
 الله عليه وسلم قال شفاعة لاهل الكبار من أمتى أخرجه أبوداود والترمذى وابن حبان
 والبراز والطبرانى وروى أحمد بإسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعة لمن يشهد
 أن لا اله الا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه ولسانه (وعندهم)
 أى المعتزلة (لا أثر للشفاعة الا فى زيادة الثواب للوجوب) أى لأجل قولهم بالوجوب

أن هذا الحكم على الوجود فى الذهن فانه يصح أن يعادى الخارج لأعلى المعدوم المطلق
 والجواب عن الثانى مبنى على مقدمة وهى أن لكل انسان أجزاء أصلية من أول عمره الى
 آخره والانسان به الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وأجزاء فضلية وهى
 ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فان السمين قديم زل وبالعكس وحقيقته باقية فى
 الحالىن وإذا تقرر هذا فالعادم من كل من الانسانين أجزاءه الأصلية التى يكون بها
 الانسان انسانا فان تلك الأجزاء هى الباقية من أول عمره الى آخره وهى الحاضرة لنفس
 الانسان حالة السكر والتوم وأما الشكل المتبدل بالسمين والهزال وغيرهما من عوارض
 البدن الذى يغفل عنه الانسان فى أكثر أحواله فانه لا يعادى ذلك ما دخل له فى الانسانية
 وإذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلى من الانسان المأكول منه فضلى من المتغذى وهو
 الأكل فإذا أعيد فلا يعادى الأكل ويعادى المأكول منه فحينئذ لا يلزم أن لا يكون
 أحدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزء الثانى أصليا من كل منهما وهو ليس
 كذلك

(الذي ذكرناه) عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية وأثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف في عدم العقوب عن الكفر) انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه (سمعنا دنا) أي من جهة دلالة السمع قال تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) أي (لوشفعوا لكن لا يقع ذلك) أي اتيانهم بالشفاعة قال تعالى (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه) لا يجوز العقوب عن الكفر (عقلا) أي من جهة دلالة العقل (عندهم) أي المعتزلة (على ما زعموا) وصاحب المدة من الخنفية بناء منهم (على أن العقوب عنهم) أي عن الكفار (بخالف الحكمة على ما نظنوا) قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن وفي جواز العقوب عن المسي وتسوية بينهما (فيمتنع) العقوب (عقلا عليه تعالى فيجب العقاب) أي وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (كما سمعناك) في الاصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم) وقد أجب بعد التزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بغير كون قضية الحكمة التفرقة ولولم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسي بكرماته النعيم دون تعذيب بالذار (ويشفع الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة

(قوله وعقلا عندهم على ما زعموا) وصاحب المدة من الخنفية) تقدم تسميته ونسبته (قوله على ما نظنوا) قلت تقدم الكلام فيه (قوله والحق إعادة ما انعدم الخ) تقدم تحقيقه في دليل أهل الحق على حشر الاجساد (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذكر لاهل السنة دليلا ولا للخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المنتقد واحتج الامام أبو العباس الصائفي لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولوم تنفع الشفاعة للؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة وكذلك قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا أمر بالشفاعة لكل

الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناسا قالوا يا رسول الله هل ترى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين الحديث وحديث أبي سعيد أيضا

مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام إن لكل نبي دعوة مستجابة فمنهم من دعا بها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا وإنى أدخرت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة لمن قال لا إله إلا الله وبما اشتهر واستفاض فيما بين الأمة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبار من أمي وهذا نص في الباب وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحاح والحسان أخبار بالفاظ مختلفة بحيث لو جمعت أحاديثها بلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار وانكار ما اشتهر من الاخبار بدعوة وضلالة قلت من الصحاح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدري وحديث عبد الله بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذي اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد الله بن أبي الجعداء وحديث جابر ابن عبد الله عند الطبراني قال أبو العباس وشبهة المعتزلة في ذلك قول الله تعالى ولا يشفعون إلا لمن ارتضى والفاسق غير مرضى ولأن في الشفاعة سؤال الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة وأنه ليس بمستحسن ولأن في إثبات الشفاعة لاصحاب الكبار تحريض الناس على الذنوب وأنه لا يجوز والجواب أن الظالم المطلق المذكور في القرآن هو الكافر وأن المرتضى في قوله تعالى ولا يشفعون إلا لمن ارتضى كل مؤمن لما معه من الايمان والطاعات ولأن المراد من الآية أنهم لا يشفعون إلا لمن رضى الله بشفاعته فلم قلتم أن الله لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف وعن قولهم فيه سؤال أن اجعل عدو لوليا قلنا غير مستقيم بنيت هذا على أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الايمان فيصير عدو الله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدو الله بارتكاب

عند الترمذى وحسنه ان من أمى من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذى وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخل الجنة بشفاعته رجل من أمى أكثر من بنى نعيم (و) قد (اختلف في كيفية الاعادة) بعد الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام بتشديد الراء وبعضهم يخففها (الى أن الجواهر) أى الاجزاء التى منها تأليف البدن (لا تنعدم بل تتفرق) وتختلط بغيرها وتتصور بصورة القربا مثلا وقد زالت عنها الحياة واللون والخطوبة والهيئة والتركيب (ثم يحجمها) الله سبحانه ويؤلفها على النهج الاول كما كانت وأصل النهج سلك الطريق ويطلق مراداه الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قاله هؤلاء بان الاجزاء المنفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريب والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لائى بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً وهو المطلوب وهو لا ينكرون اعادة المعدم

الكبار نص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى كتاب العالم والمتعلم ولا يصير أهلاً للنار مطلقاً بل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه قولهم تحريض للناس على الذنوب فلنا ليس كذلك فانما لا نحكم بوجوب الشفاعة لئلا من العبد العذاب ويتسكن على الشفاعة ويتجرأ على الذنوب بل نقول بجوازها ونصورها فى حق كل فرد من أصحاب الكبار ليرجوا نيل الشفاعة ولا يأس من العفو والغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخيل أصحاب الكبار تعرض للناس على اليأس والقنوط من رجة الله تعالى وانه كفر قال الله تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون (قوله واختلف في كيفية الاعادة) قلت البعث قبل الشفاعة فى الوجود على ما قدمنا وقد قدمنا تحقيق هذا فى حشر الاجساد

(والحق انها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تتعدم) كلها (الابعضا) منها (منصوصا عليه) فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (ثم تعادبعينها) بعد عدمها وانما قلنا بذلك (لظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم (كل ابن آدم يقضى العجب الذنب) والحديث فى الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ منها فى الصحيحين ليس من الانسان شئ لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفى رواية لمسلم وأبى داود والنسائى كل ابن آدم يأكله التراب العجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفى أخرى لمسلم أيضا ان فى الانسان عظما لا تأكله الارض أبدانهم يزكب الخلق يوم القيامة قالوا أى عظم هو يارسل الله قال عجب الذنب وفى رواية لاجد وابن جبان قيل وما هو يارسل الله قال مثل حبة خردل منه تسالون وهو يفتح العين المهمة وسكون الجيم ثم موحدة محلة أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه فى المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (والمسئلة عند المحققين ظنية) يعنى مسئلة أن الاعادة هل هى جمع الجواهر المنفردة المختلطة أو ايجادها بعد عدمها ومن صرح بذلك منهم حجة الاسلام فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون ان عدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعدد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحده هذه الممكنات يعنى أن الأدلة الواردة ظنية قال المصنف (والحق) أن فى المسئلة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين (اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الاجزاء (لالحكم بأنه) أى الشأن (انما يكون) الوجه الذى يقع عليه الاعادة (كذا) أى اعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أى جمع المتفرق أى انما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (الحكم باستحالة خلافه) لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا (لشمول القدرة) الالهية (لكل الممكنات) وكل من اعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما إمكان تأليف ما تفرق فظاهر بظاهر وأما

امكان اعادته ما نعدم فأشار إليه بقوله (والاعادة احداث كالابداع الاول) أى اليجاد من
عدم لم يسبقه وجود (وغاية طريقان العدم على المبدع أولاً تصديره كأنه لم يحدث وقد تعلقت
القدرة) الالهية (بإيجاده من عدمه الاصل فكذا) أى كعقلها بإيجاده من عدمه الاصل
يتعلق بإيجاده (من عدمه الطارئ) كأنه عليه قوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى
وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحىيها الذى أنشأها أول
مرة وهو بكل خلق عليم فاليجاد الثانى ليس بمنعائانه ولا نشئ من لوازم ذاته والالم يقع
ابتداء وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشئ أولاً زمه الذاتى لا يختلف بحسب
الازمنة فلا يكون ممنعاً في وقت ممكن في وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في اتقاء وجوبه
فيكون ممكناً وهو المطلوب فعنى الاعادة أن الوجود ثانياً هو الموجود أولاً (لان الموجود
ثانياً مثله) أى مثل الاول (بل هو) الموجود أولاً وجد (بعد فناء عينه) وجوداً ثانياً (وهذا)
أى القول بان الموجود أولاً هو الموجود ثانياً بعينه لامتثاله انما ذهبنا إليه (لان وجود
عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات
(أيضاً بعد طريقان العدم) عليها (ثابتة في العلم) حال كونه (متعلقاً في الازل) (بإيجاده)
لوقت وجودها اذ المعدومات التي برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم
بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات التي طرأ عليها العدم انما عدمت
على حسب تعلق العلم في الازل واذا وجدت ثانياً فعلى حسب تعلق العلم في الازل بإيجاده
قال المصنف رحمه الله (وعندى) أنه (يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم
وتقرر هافيه على هذا أعنى الثبوت والتقرر العلى اذ يعدم من العقلاء ذوى الخوص في
الدقائق التكليم بما لا معنى له ولا وجه) فان المعتزلة يقولون المعدوم شئ وثابت فاذا عدم
الموجود بقی ذاته الخصوصية فامكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت اذ لم يحمل على
ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه وجه يحمل عليه اذ ليس الثبوت معنى الا

الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل
ثم على ما أقره عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم (وكذا) أى وكما أقول
بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من
الاقوال التي اختلف فيها القائلون بحصة الفناء على الجواهر فلا أجزم (بأن الافناء) أى
افناء الجواهر (بكلمة افن كما يجاده بكلمة كن) كما ذهب اليه أبو الهزبل من المعتزلة (أو)
ان افناء الجواهر (بواسطة احداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أى كل أجزاء البدن
كما قاله ابن (١) الا حينئذ من المعتزلة فإنه ذهب الى أن الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون
حاصلا في جهة معينة فاذا أحده الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن افناء
الجواهر بواسطة احداث أعداد متعددة (بعدد كل جزء) من أجزاء الجسم وهى الجواهر
التي تألف منها الجسم في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجواهر في الزمان
التالى كما ذهب اليه ابن شيت منهم أيضا (أو) ان الافناء (بنفى) أى بسبب نفي (شرط
هو البقاء الذي يخلق الله تعالى حالا خالفا في الجوهر فاذا لم يخلق الله انتفى) الجوهر كما ذهب
اليه الاكثرون من أصحابنا والكعبى من المعتزلة (بل الكل) أى كل هذه الاقوال
(في حيز الجواز والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب) أى دليل يوجب القول به
(غير أن لا نقول بخلق الافناء) أى بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو
خلق فناء واحد (لا في محل) فتفق به الجواهر بأسرها كما ذهب اليه أبو هاشم وأتباعه
من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الافناء تسامح (وشكوه) أى ولا نقول بنحو هذا
القول من الاقوال الظاهر بطلانها كقول أبي علي الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق
بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيبقى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس يباقي بل
يخلق حالا لا يبقى لم يخلق فى (وكذا يجوز كونه) أى الحشر (جسمانيا فقط بناء على
قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا) قلت وهو الحق على ما قدمنا

(١) في نسخة الاخشيدي وقوله فيما ياتي ابن شيت في نسخة ابن شبيب وليحرق كسبه مصححه

القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما (الورد) أي كسريان ماء الورد (في الورد والنار في الفحم) فالعاد وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد إلا للجسم وأوفي قوله

(قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما الورد في الورد والنار في الفحم)

قلت أوردته الامام القوفوي وزاد أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في

الجسد فاذا فارقت في الموت الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله

تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق

الحياة للبدن مادامت الروح فيه والى هذا القول مال مشايخ الصوفية قال وهذا الكلام

في جنسيته على طريق الاجمال لا في حقيقته لانها غير معالومة للبشر أصلاً قال عبد الله

ابن بريدة ان الله تعالى لم يطلع على الروح ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلاً وقال النظام الروح

جوهر باق لا يفنى وان مكانه في الجسم مكان النار في الفحم مادامت الاخلاط معتدلة

فاذا فسدت الاخلاط خرجت وقال مفر من المعتزلة روح الانسان عين من الاعيان

لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ولا تنفقر الى محل وانه يدبر بالبدن ويحركه

ويسكنه ولا يجوز ادراكه ولا رؤيته وقالت الاوائل جوهر روحي قائم بنفسه غير متجز

وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه وهذه مذاهب سبعة

متقاربة ذكر الغزالي أن للانسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج

وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويفنى بالموت ويتلاشى فصناعة الطب عليه تدور

في تعديله واصلاحه والثاني لطيفة ربانية مضافة الى الرب تعالى في قوله ونفخت فيه من

روحي ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متجز وهو حامل الامانة التي هي المعرفة

والتكليف وهو القلب في لسان الصوفية وانه يبقى بعد الموت لقوله تعالى بل احياء عند

ربهم يرزقون قال وأولى الاقوال هو الاول قال فان قيل أليس قال الله تعالى قل الروح من

أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً فنهي عن الكلام لانها من أمر ربي لامن أمركم

(أوروحانيا) بمعنى الواو أى ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيا بناء على القول بانها) أى الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل تتعلق به تتعلق التسدير والتصرف (لا تبقى بفناء البدن ترجع الى البدن أى الى تعلقها به) أى بما كانت متعلقة به من الابدان فالمعاشية أن جسم وروح تعاداليه وهى ليست بجسم وهذا

فالجواب انما نهى عن الكلام فى حقيقة الروح وهى غير معروفة للبشر أصلا بل هى فى علم الله تعالى الذى أحاط بكل شئ علما أما الكلام فى جنسه على طريق الاجال فهو من العلم القليل الذى آتانا الله تعالى بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك أنا اذا قلنا انه جسم لم نخرجه من أمره بل لله الامر جميعا وعلمنا القليل هو أننا علم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات الله وصفاته والحادث الاجسام والاعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدة اية وابطال قديمين واذا استحال أن يكون قديما فهو إما عرض أو جسم أعرضنا عن العرض لان العرض لا ينتقل ولا يقبض والروح منقول ومقبوض فعلما أنه جسم وقولنا أنه جسم لا يدل على أن أعرضنا حقيقة ان لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الاجسام والاجسام متماثلة ولها خصائص وصفات لا يعترفها الا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد فى الحديث ما يدل على أنه جسم وهو أن روح المؤمن تخرج بها الملائكة الى العرش وأن أرواح الشهداء فى حواصل طير تعلق من شمار الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادى لاتعلن بكم الدنيا كما لعبت بى وأن الارواح تجميع فى الصور ثم اذا نفخ فى الصور تخرج الى أجسادها ولها دوى كدوى النحل وأن أرواح الكفار تجميع فى بئر برهوت وكلها تدل على أنه جسم لان هذه الاوصاف أو صاف الاجسام (قوله أوروحانيا جسمانيا الخ) قلت وبقي أنه روحانى فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم ابطاله (قوله بناء على القول بانها جوهر مجرد لا يفنى الخ) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم

رأى كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام
الرازي في نهاية العقول أن التناسخية يقولون بقدم الارواح ووردها الى الابدان في هذا
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث
الارواح ووردها الى ابدانها الا في هذا العالم بل في الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع
بانفرادها أصلاً من أصول الدين بل ربما يؤيده اهـ لمخصاً (وأكثر المتكلمين على الاول)
وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (لقوله تعالى فادخلني في عبادي والتجريد ينافية)
أي ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون ذاتاً خلاقاً في البدن
لا يكونه جزءاً منه ولا قوة حاله فيه اذا المجرد كما مر عبارة عماد السبجسم ولا قوة حاله في الجسم
بل هو لا مكان في فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تتعلق التدبير والتصرف
كسبب الملك أموراً قلبية وليس حاله (وكذا ما ورد) في الحديث (من أن أرواح
بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوى الى فتايل معلقة تحت
العرش وأرواح الكفار في) أجواف (طيور سود في صحين) كل ذلك ينافي التجرد
كما مر والوارد في أرواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال سألتنا
عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً
بل أحياء عند ربهم يرزقون فقال أما إنما قد سألتنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

(قوله وكذا ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين الخ) قلت قال الامام القنوي ثم الارواح
على أربعة أوجه أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم ويصير مثل
صورتهما مثل المسك والكافور وتكون في الجنة وتأوى بالليل الى فتايل
معلقة تحت العرش وأما أرواح الشهداء فتخرج من أجسادها وتكون في أجواف
طيور خضر في الجنة تأكل وتنعم بدله عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فحين بما آتاهم الله من فضله وتأوى بالليل الى

فقال أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة وتعلق بضم الهمزة معناه تتناول بفمها والوارد في أرواح الكفار لم يحضر في حين هذه الكتابة فخر يجه وأقرب ما وجدت إلى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسألنا عن هذه الأرواح فقال إن أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر ترى في الجنة وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوى إلى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألقنا بنينا أخواننا وأتانا واعدتنا وإن أرواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوى إلى حجر في النار يقولون ربنا ألقنا بنينا أخواننا ولا تؤتانا واعدتنا وروى البيهقي وابن أبي شيبة عن طريق ابن عباس رضي الله عنهما عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى فيها طير خضر ترتقي فيها أرواح الشهداء تسرح في الجنة وأرواح آل فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين في عصافير في الجنة وأخرج هناك ابن السري في الزهد عن هزيل هو ابن شرحبيل قال إن أرواح آل فرعون في

قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والأرض في الهواء وأما أرواح الكفار في جوف طيور سود في سمجين والسمجين تحت الأرض السابعة قلت قد جاء في الحديث في أرواح المؤمنين خلاف هذا روى الامام أحمد بن حنبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نسمة المؤمن إذا مات طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جده يوم يبعثه ورواه مالك في الموطأ وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال أرواح المؤمنين في أجواف طير خضر كالزرازير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل ينافي التجرد والله تعالى أعلم

أجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى وحق بال
 فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الحديث وكعب وهزيل تابعيان
 فلقولهما هذا حكم المرسل لان مثله لا يقال من جهة الرأي ويقوم مقام هذه الاحاديث
 في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند
 قبضها وما في مسند أحمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر
 ينتهي بها الى السماء فلا يفتح لها وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على)
 المذهب الثاني وهو أن الحشر روحاني جسماني (كانغزالي) حجة الاسلام (و) الامام أبي
 منصور (الماتريدي وغيرهما) كل راغب والخليفي (ولهم أيضا طراهر) تمسكوا بها
 (والمسئلة ظنية) لا قاطع فيها * واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي
 في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق
 الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام أنه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه
 كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم
 قال عقب ذلك في شرح المقاصد نعم ربنا عيسى كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين
 الى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه
 نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص
 ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اه كلام شرح المقاصد * واعلم أن كلام الغزالي في
 الاقتصاد صريح في أن المعادين الاول فانه قال بعد أن ذكر ذلك فان قيل بم يتميز المعاد
 عن مثل الاول وما معنى قوله ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله
 تعالى الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم في الازل انقسم الى
 (قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما) قلت تقدم
 ما قال الغزالي ولا أخف عن الماتريدي ما عايناه والله تعالى أعلم

ما سيكون له وجود والى ما علم الله أنه لا يوجد وهذا الانقسام لا سييل الى انكاره فالعلم
 شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذى سبق له الوجود
 ومعنى المثل أن يختلج الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد أطنبنا فى هذه المسئلة
 فى كتاب التهاافت يعنى مؤلفه الذى سماه تهاافت الفلاسفة وسلكنا فى ابطال مذهبهم
 تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان
 ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقدده فان ذلك الكتاب
 مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو
 باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آله الزمانهم بعد
 اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك يرجوع النفس الى تدبير
 بدن من الابدان اه كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه
 ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف فى حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها
 للروح فقال (والحياة عرض يلزم وجوده فى البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أى
 بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فاذا فارقت الروح) البدن (فارقت الحياة أيضا)
 وتقييم المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أى البدن المؤلف
 من العناصر الاربعة والروح الحيوانى وقد عرفوه بأنه جسم لطيف بخارى يتكون من
 لطافة الاخلاط ينبعث من النجوىف الأيسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق
 نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شئ منها شرط اعتدالنا فى تحقيق المعنى المسمى بالحياة
 خلافا للفلاسفة والمعتزلة ﴿الاصل الثانى﴾ (الاصل الثالث سؤال منكرو تنكير

(الاصل الثانى والثالث سؤال منكرو تنكير) قلت أنكره عامة المعتزلة ولم يذكر المصنف
 رحمه الله فيه سنة وأورد الامام أبو العباس الصائونى حديث عثمان رضى الله تعالى عنه
 قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا

وعذاب القبر ونعيمه وورثهم ما لا يخبر (أى بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه
 بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعدد ألقابها بمجموعها التواتر المعنوي وإن لم يبلغ
 أحادها أحد التواتر فيها (في الصحيح) أى صحيح البخارى بل في الصحيحين وغيرهما حديث
 ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (مر بقبرين فقال انهما ليعذبان) وما يعذبان في كبير ثم
 قال بلى أما أحدهما فكان يشقى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستتير من بوله وقوله
 وما يعذبان في كبير أى عندهما وقوله بلى أى أنه كبير عند الله (وفيه) أى في الصحيح
 أيضاً بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم
 لا يخبركم فإنه الآن يسئل وحديث أبى هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 إذا دفن الميت أنه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير
 فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله
 وأن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يقسم له في قبره سبعون ذراعا
 في سبعين ثم ينزله فيه ثم يقال له ثم فيقول (١) أرجع إلى أهلى فأخبرهم فيقولان ثم
 فومة العروس الذى لا يوقظه إلا أحب أهل إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وإن كان
 منافقا هال سمعت الناس يقولون فقالت مثله لأدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك
 فيقال للارض التثني عليه فقلتم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه
 الله تعالى من مضجعه ذلك قلت هذا اللفظ الترمذى قال والاحاديث في هذا الباب كثيرة
 تبلغ حد الاشتهار وانكار الخبر المشهور بدعة وضلالة قلت منها حديث البراء بن عازب
 ان المسلم اذا سئل في قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فذلك قوله تعالى ثبت
 الله الذين آمنوا بالقول الثابت متفق عليه ورواه الامام أحمد بطوله (قوله وعذاب القبر
 ونعيمه وورثهم ما لا يخبر وتعددت طرقها في الصحيحين مر بقبرين فقال انهما ليعذبان)
 وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته).

(من عذاب القبر) وفي الصحيحين وغيرهما أيضاً أن قوله تعالى ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربّي الله ونبيّ محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراه ما يجعا وأما الكافر أو المنافق فيقول لأدري كنت أقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وقوله ولا تليت أصله تلوت حولت الواو ياملز أوجه دريت أي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا تبعث الناس من تلافلان فلانا إذا تبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي وغيره أنه منكر ونكير وأحاديث السؤال في الصحيحين والسنن والمسائيد وغيرها قد وردت مطوّلة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال) تعالى (حكاية) عن الكفار قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين (الثانية) أي الموتة الثانية منهما (هي) الموتة (التي بعد السؤال) على أحد القولين في تفسير الآية وقال

من عذاب القبر قلت وقد دل حديث أبي هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضاً وقال الترمذي بعد أخرجه في الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد كلهم روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في عذاب القبر ولم يأت ما يدل على نعيم القبر وتقدم في حديث أبي هريرة ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم تنزل فيه الحديث وفي حديث البراء الذي طوّله أحد في المؤمن يفسح له في قبره ويرى مقعده في الجنة

تعالى وحق بالقرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفي
 الصحيحين من حديث ابن عمر إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالقدادة والعنسي
 إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار يقال له هذا
 مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر
 ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى (فيجب التصديق به) وقد تمسك المنكرون
 السؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرا بن عمرو وبشر المريسي وأكثرت أخرى المعتزلة
 بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب وردّ الجواب وإدراك اللذة والالام
 وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أنا تمنع اقتضاء ذلك
 عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم
 الخطاب وردّ الجواب) والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل يحجز من باطن
 قلبه وإحياء جزء يفهم الخطاب ويحجب عن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تقاس
 بأمور الدنيا (وبه) أي بهذا التقرير والبيان مع أي ومع هذا التقرير (يصدق قول من
 قال أنه لا يخلق فيه) أي في هذا الميت (قدرة ولا فعل اختياري) ويبعد معناه هنا يظهر
 بعده إذ كيف يجب للملكين دون قدرة على الجواب ولا اختياره والقول المذكور
 منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يسأل
 المصنف ينسبته إلى أهل الحق فينبأ أنه بعيد ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأنشأ
 (قوله وغاية ما يقتضي إعادة الحياة) قال الامام القنوي اختلفوا في أنه يخلق فيه حياة
 مطلقة كحياة قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الالم والصحيح هذا لان خلق الحياة ضرورة
 لتحقيق معنى العذاب والضرورة تدفع بهذا القدرة واعلم أن أصحابنا أغاوتقفا في إعادة
 الروح وعدم أعادتها ولا توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب
 الصالحى والكرامية فان عندهم الحياة ليست بشرط ثبوت العذاب

الى التمسكات بقوله (وما استحيل به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والالام والتسكلم) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية) اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالا) اذا سألناه (ومنهم) أى من الموتى (من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله) وأشار الى دفعها بقوله (فجر داس تبعا لخلاف المعتاد) وهو لا ينفي الامكان (فان ذلك) الامر الذي يتكلم فيه من سؤال المليك وعذاب القبر ونعيمه (يمكن اذ لا يشترط في الحياة البنية) كما قدمناه (ولوسلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله تعالى (من الاجزاء ما يتأني به الادراك) بأن يصلح بنيته (وان كان) الميت (في بطون السباع وقصور البحار) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (ولا يتبع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره) وهو مع ذلك (يدرك من الآلام والاذات ما يحس تأثيره عندي قظته) كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج من منامه رآه في منامه (و) قد (كن) نينا (عليه) الصلاة والسلام (يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن) أى والحال أن من (حواله) من الصمابة (أو) من هو (مزاجه في مكانه) كعائشة اذ كانت معه بقراش واحد (لا شعوره بذلك) وانكار السؤال وما ذكره لعدم المشاهدة يؤدي الى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره وكفره والخلاف في الدين (وهذا) أى ما ذكرناه من سماع سؤال المليك وفهمه ورد جوابه ما وان لم يشاهد ذلك انما قلناه به (لان الادراك والاسماع) عندنا مغشرا أهل الحق (يخلق الله تعالى فاذا لم يخلق له بعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به) الالام واللذة (من الحياة) الى جسد الميت (تردد كثير من الاشاعة والحنفية في إعادة الروح) اليه أيضا (فنعو ان لازم

الروح والحياة الا في العادة) فقالوا لا لازم بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحياة بدون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح منسوع (ومن الخنفسة القائلين بالامداد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم (و) أما (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا) فهذا القول منه (يحمل قوله) بالنصب أى يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح وجسمانيتهما) أى وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كالحصى (وقد ذكرنا أن منهم) أى من الخنفسة (كلما تريد وتباعه من يقول بتجردها) أى الروح (لكنه) أى الماتريدي (نقل أثر أنه قيل) للنبي صلى الله عليه وسلم (يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد) وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لواضع الوضع عليه ظاهرة (ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاءه) أى أجزاء الجسد (الصغار) وانه يكفى اتصال الروح بما يحصل به إدراك الالم واللذة منها لا بجملتها (ومنهم) أى من الخنفسة (من أوجب التصديق بذلك) أى بعباد القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكميفية) أى بكميفية عود الروح والادراك (بل) طريقه هو (التفويض) أى تفويض علم كيفية ذلك (الى الخالق عز وجل) كما هو شأن السلف رضى الله عنهم في تفويض علم ما يشكل

(قوله وقول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتهما) وقد ذكرنا أن منهم كلما تريد وتباعه من يقول بتجردها) قلت الذي تقدم عن الماتريدي في الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدي قال الامام القنوي وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها فيتألم ذلك الجسد كالشمس في السماء ونورها في الارض

ظاهراً اليه سبحانه وتعالى (والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام (لا يستأون) في قبورهم (ولأطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا لأنه قد ورد أن بعض صالحى الأمة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي أن رجلاً قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يقتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة

وأما أرواح المؤمنين في عليين ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الارض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم اذا كان به ألم ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله (قوله والاصح أن الانبياء صلى الله وسلم عليهم لا يستأون ولأطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا أن غير النبي انما يستأل عن النبي فكيف يستأل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع ان الصبيان سؤالا في العسدة ويستأل أطفال المؤمنين وقال الامام القنوي وأما الصبي اذا سأل يلقنه الملاك فيقول له من ربك ثم يقول له قل الله ربى ثم يقول له ما دينك ثم يقول له قل ديني الاسلام ثم يقول له ومن نبيك ثم يقول له قل نبي محمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسأل الصبي الرضيع ولا يلقنه الملاك بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب في المهد حتى قال انى عبد الله آتاني الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أينما كنت الآية وبهذا القول نأخذ قال واذا مات الميت ولم يدفن أيا ما ثم دفن هل يسأل في القبر أم في البيت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن في القبر فاذا دفن من حينئذ يسأل لان الآيات الواردة في سؤال منكرو ونكير انما وردت في القبر وبذلك نأخذ وقال بعضهم يسأل في بيته في ليلة تلك تصعد الارض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل ولانه روى في الاخبار انه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الاول أحسن كذا قيل فلو مات رجل

وكن رابط يومًا ولبلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رابط يوم ولبلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن من الفتان وإذا ثبت ذلك لبعض الأمة فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلا تنهم مؤمنون غير مكلفين (و) قد (اختلف في سؤال أطفال المشركين) في (دخولهم) هل يدخلون (الجنة أو النار) فردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعده ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار متعارضة) بحسب الظاهر منها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أطفال المشركين

في الغربية فجعلوه في التابوت ليحملوه إلى بلده متى يسأل أفي القبر أم في التابوت قال الفقيه أبو جعفر الجلي يسأل في التابوت لأنه كالقبر وقال أبو بكر الأعمش لا يسأل ما لم يدفن في القبر لأن الآيات وردت في سؤال منكرو ونكير في القبر وقال النسفي يسأل إذا غاب عن الأديسين وإذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسؤول قال والحكمة في السؤال أن الله تعالى قال في الابتداء ألسنت بر بكم قالوا بلى شهدنا فشهد الله عليهم فلما أخرجهم إلى الدنيا شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الأنبياء والمؤمنون بذلك فإذا مات ودخل القبر سأله الملائكة عن هذه الشهادة فشهد بها في قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فإذا جاء يوم القيامة جاء إبليس ويريد أن يأخذه ويقول هذا من شيعتي لأنه سعى في المعاصي فيقول الله ته إلى لاسلطان لك عليه لاني سمعت منه التوحيد في الابتداء والانهاء والرسول سمعوا منه ذلك في الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه في الانتهاء فكيف يكون من شيعتك وكيف يكون لك عليه سلطان اذهبوا به إلى الجنة (قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار) فردد فيهم أبو حنيفة (قلت قال التكساري في شرح العمدة وعند غيرهم يسألون) قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة

فقال الله اذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الحديث ومنها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيعون فيصاب النذاري والاطفال فقال هم منهم أو قال هم من آبائهم والجبيع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أى الطريق الذى ينبغي أن يسلك في حكمهم (تفويض علم أمرهم الى الله تعالى) لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل الامر بالامسالة عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الأكثر أنهم في النار والثاني التوقف والثالث الذى صححه أنهم في الجنة حديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس (وقال محمد بن الحسن أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل الى

فالسبيل تفويض علم أمرهم الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن أعلم أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب قلت قال التمسكارى في شرح العمدة وعند غير أبي حنيفة يسألون وحكى في شرح مسلم في أطفال المشركين ثلاثة مذاهب الاول انهم من أهل الجنة قال النووي وهو الاصح والثاني انهم من أهل النار والثالث التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر الاطفال في أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فاطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير اشارة الى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة يكل أمرهم الى مشيئة الله تعالى كما هو رأى أبي حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم انهم من أهل الجنة اذ لم يصدروا عن كفر وقال بعضهم انهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم هم من

مارجحه النووى وفي اطفال المشركين اقول اخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها والله
 أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتجمعون وقال بعضهم هم من أهل النار تبعالاً بآبائهم وأما
 الانخبار الواردة فيهم فروى البخارى والترمذى من حديث سمرة بن جندب أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال أتأتى الليلة آتيان فذكر حديث الرؤيا إلى أن قال وأما الرجل
 الطويل الذى فى الروضة فانه ابراهيم وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة
 قال فقال بعض المسلمين يا رسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وأولاد المشركين وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم سألت ربي عن الاطفال من ذرية البشر ان لا يعذبهم فأعطانيهم وروى أبو داود
 الطيالسى عن عائشة رضى الله عنها قالت قلت يا رسول الله ذرارى المؤمنين قال من آباؤهم
 قلت بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي رواية عنها قالت سألت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم عن اطفال المشركين فقال هم فى النار يا عائشة قلت فإذا تقول فى اطفال
 المسلمين فقال هم فى الجنة يا عائشة قلت فكيف ولم يدركوا الاعمال ولم تجر عليهم
 الاقلام قال ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين وللحرث بن أبى اسامة عن سأل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال المسلمين أين هم يوم القيامة قال فى الجنة يا عائشة
 قالت فقلت فاطفال المشركين أين هم يا رسول الله يوم القيامة قال فى النار يا عائشة قالت
 فقلت له فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم تجر عليهم الاقلام قال ان الله خلق ما هم عاملون لأن
 شئت لأسمعك من تضاعفهم فى النار وعن خديجة رضى الله تعالى عنها قالت بأبى أنت
 وأبى أين أطفائى منك قال فى الجنة قالت وسألت أين اطفائى من أزواجى من المشركين
 قال فى النار قلت بغير عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وعن البراء بن عازب قال سئل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال المشركين فقال هم مع آباؤهم ف قيل انهم لم يعملوا فقال الله
 أعلم بما كانوا عاملين رواه أبو يعلى وروى أبو بكر بن أبى شيبه والطيالسى والموصلى عن

التوفيق ﴿ (الاصل الرابع الميزان وهو حق) ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو يمكن فوجب التصديق به (قال) الله (تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) الآية (وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأما هاهوية) وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت

أنس رضى الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال لم يكن لهم حسنات فيجازوا بها فيكونوا من أهل الجنة ولا سيئات فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار هم خدم أهل الجنة وروى الطيالسي عن ابن عباس رضى الله عنهما أني على زمان وأنا أقول أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثني فلان عن فلان فلقيت الذي حدثني عنه فحدثني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنهم فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي لفظ لابن أبي شيبة ربهما أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهما وبما كانوا عاملين قلت وقد روي هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوض أمرهم إلى الله تعالى (الاصل الرابع الميزان) قلت عرّفه في العمد بما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرا والعقل قاصر عن ادراك كيفية (قوله وهو حق) قلت وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض ان أمكن أعادتهم لم يمكن وزنها ولا نهما معلومة عند الله فوزنها عيب (قوله قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأما هاهوية) قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية والجواب عن دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ووجهه أنه تعالى يتحدث في صفات الأعمال ثقل لا بحسب درجاتها عند الله تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في الثواب كما روى الترمذي عن ابن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله استخلص رجلا من أممي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه

موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم (١) في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين
الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني
وكثير من المفسرين على الأول وأما الموازين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيق له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من
المفسرين عملاً بالحقيقة لا مكانها وقد أسند الألسكاني في كتاب السنة له عن سلمان
الفارسي رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحدهما السموات
والارض ومن فيهن لو سعته وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان له كفتان
ولسان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات

تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر ثم يقول أنشأ من هذا شيئاً أظلمك كتيبى
الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر قال لا يارب فيقول بلى إن لك عندنا حسنة وأنه
لا ظلم عليك فخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فيقول احضر
وزنك فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات قال فانك لا تطلم قال فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع
اسم الله شيء وروى ابن المنذر في مسنده عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة قال لما يحاسب عمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء
كالسحاب أو كالغمام فيوضع في ميزانه فيرجح فيقال له هل تدرى ما هذا فيقول لا فيقال
هذا عملك علمته فتعلموه وعملوا به بعدك ولله ترمذي عن أنس سألت رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يشفع لي الحديث وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطلبني عند
الميزان ولا يداود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما في ثلاثة

(١) في جهنم خالدون كذا في النسخ والتلاوة بما كلفوا آياتنا يظلمون كتبه مصححه

في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذي والحاكم
ورداً نبات الكفتين في غير ما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهبا منهم الى
أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه
العدل الثابت في كل شيء وقد أسند الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كايحمر
الوزن يحمر والحق وقد دفع ماتمك به بعض المعتزلة بأن الموزون صفائف الاعمال فان
الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صفائف هي أجسام وقيل بل يجعل الله تعالى
الاعراض أجساما فيجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية
واقصر المصنف رحمه الله كحجة الاسلام على الاول لانه الذي دل عليه الاحاديث
كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضا على أن الوزن ليس بحسب مقدار الجرم
على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكاف فيه القرطبي على أنه لا يعم
واستشهد له بقوله تعالى يعرف الجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد وارت
الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب
قط تنويم بأشرفه وسعاده على رؤس الاشهاد وأن يوزن عمل من ليس له حسنة إعلاما
بجزية وفضيحة على رؤس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة
الحسنات وجزاء مثل السيئات كما ستأتي الإشارة اليه في المتن قريبا ونبه المصنف على
وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (أنه تعالى
يحدث في صفائف الاعمال ثقالا بحسب درجاتهم عنده تعالى) وعبرة بحجة الاسلام في
عقائده يحدث في صفائف الاعمال وزنا الخ وعبرة في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان
مواطن فلا يذكر أحد أحد عند الميزان حتى يعلم أيخفف عمله أم يشقل الحديث وعن
الثاني بأنه أشار اليه بقوله ليظهر العدل في العقاب والفضل في الثواب فيقال هي
وان كانت معاومة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر الخ وقال غيره لعل في الوزن حكمة

خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء تقدير انتهت وهي
مصرحة بأن الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصيفة والله
سبحانه أعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان
قيل فاي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة
لا يستل عما يفعل وهم يستلون وقد دللنا على هذا أي فيما مر من كلامه قال ثم أي
بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بعمله بالعدل
أو متجاوز عنه باللطف وقد نلخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف
بقوله (حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله
حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال ثقل الخ وقال بعض المتأخرين لا يعدن
يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على
رؤس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء **فائدة** روي أبو القاسم اللالكائي
في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً قال صاحب الميزان يوم القيامة جبريل (ومن
السميعات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة
يرده الأخيار ويزاد عنه) أي ترد عنه (الاستمرار وردت به الأخبار الصحاح) التي يبلغ
مجموعها التواتر المعنوي (فوجب قبوله) أي قبول الوارد فيه (والإيمان به) فمن الأخبار

لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه سئل الامام علي بن سعيد الرستغفي
عن الكفار هل لهم ميزان فقال لا وسئل مرة أخرى فقال لهم ميزان لكن المراد منه
ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى لكن المعنى به تمييزهم إذا الكفار حينئذ متساوتون
في العذاب قال الامام القنوي وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم
القيامة وزناً أي لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض (قوله ومن السميعات الكوثر
وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة يرده الأخيار ويزاد عنه
الاستمرار وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والإيمان به) قلت من الأخبار ما في

الصحيح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر مأوؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظلم أبدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ومأوؤه أبيض من الورق أي الفضة وحديث أنس عندهما أيضا ما بين ناحيتي حوضي كباين صنعاء والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة وعلان وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر عنده مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كباين جرباه وأذرح قال بعض الرواة هما قرينان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعلان يفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجرباه بجيم مفتوحة قراءتهم له فمؤخدة بعد هامة وأذرح بهمزة مفتوحة فذال مهملة ساكنة فراء مهمة مضمومة فاء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدًا من رواية جماعة من الصحابة وههنا اثنين أحدهما أن الاحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كامر ويجمع بينهما بأنه ليس القصد تقدير تحديد انما القصد

الصحيحين عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر زواياه سواء مأوؤه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظلم أبدا ومنها أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي أبعد من أيلة إلى عدن أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وأنيته أكثر من عدد الجوز وإلى لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني فرطكم على الحوض وإن بعد ما بين طرفيه كباين صنعاء وأيلة كأن الأباريق فيه النجوم وعن جندب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض متفق عليه وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

الإعلام بسعة الخوض جداً وأنه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم
 وصفه بذلك فطاب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدره
 المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قد علمناه والله أعلم
 * الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالخوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن أن
 يستدل به بحديث الصحيحين عن أنس ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا
 في المسجد إذا غشي إغفاءة ثم رفع رأسه متبسماً فقالنا ما أحسنك يا رسول الله قال نزلت على
 آتفا سورة فقرأ باسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر إن شانئك
 هو الابتر ثم قال تدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال فإنه نهر وعدني به ربي عز وجل
 عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آتيته عدد نجوم السماء الحديث
 وانما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله هو حوض عائد إلى النهر والظاهر أنه خبر عن الخبر
 الكثير وإن ذلك الخبر الكثير هو الخوض ففي رواية في الصحيحين أن الكوثر نهر في الجنة
 عليه حوضي وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث
 عليه وسلم يقول أنا فطر طكم على الخوض من ورد شرب ومن شرب لم ينظماً أبداً وعن أبي
 ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آتية الخوض قال والذي نفس محمد بيده لا آتية
 أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة آتية الجنة من شرب منها لم
 ينظماً آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة عرضه مثل طولهما بين عمان إلى أيلة
 وماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل أخرجه مسلم والترمذي وليس عند الترمذي
 يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين
 ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفي أخرى
 ما بين لابتي حوضي وفي أخرى قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء
 وفي أخرى مثله وزاد أو أكثر من عدد نجوم السماء وفي أخرى أن قدر حوضي كما بين أيلة
 وصنعاء البين وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء أخرجه البخاري ومسلم وعن

المعراج تصرح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال
إليه ابن عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيته صلى
الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتيته صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف
وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال
في الكوثر هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه قال أبو بشر الراوي عن سعيد قلت
لسعيد فإن ناسير عجمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير
الذي أعطاه الله إياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي أن النهر عدا الحوض وأن
ما عنده ففي رواية لمسلم في صفة الحوض إن ماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل
يغت فيه ميزابان يعتانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء
بغين مججمة فمناة فوقية يغت بالضم إذا جرى جرياً متتابعاً لاله صوت ويقال إذا تدفق تدفقا
حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول حوضي ما بين صنعاء والمدينة
فقال المستورد ألم تسمعه قال لا واني قال لا قال المستورد ترى فيه الآنية مثل
الكواسكب أخرجه البخاري ومسلم وعن أبي سلام الحبشي قال بعثت إلى عمر بن
عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين لقد
شق عليّ أمر كبي البريد فقال يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك
حديث محمد بن عيسى عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحوض
فأجبت أن تشافهني به فقلت حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حوضي
مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء ماءه أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه
عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم يظم بعدها أبداً أول الناس وروداً على فقراء
المهاجرين الشعب رؤسا الذين لا ينكحون المتعمات ولا تفتح لهم أبواب
السدد فقال عرفد نكحت المتعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد
لاجرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوبي الذي يلي جسدي حتى يشخر واه الترمذي

متتابعاً ﴿الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار﴾ أي ظهرها (أدق من الشعر وأحدث من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلا أنه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن أبي هريرة رضي الله عنه ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحدث من السيف ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني أنه أدق من الشعر وأحدث من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فالوزن فيه السموات والأرض لو وضعت فتقول الملائكة يا رب لمن ين هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حتى عبادتك ويوضع الصراط مثل حديد الموصى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفاً قال يوضع الصراط على سوا جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض منزلة والدحض يسكون الحاء المهملة الزلق والمنزلة هو المكان الذي لا تثبت عليه القدم إلا ذات (برده كل الخلاق و) ورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردة) بذلك تفسير الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى (ثم نجبي الذين اتقوا أي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جحشاً أي يسقطون) وفسر بعضهم الورد بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن الورد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورد بالدخول لا يبقى رولاً فاجراً لا دخلها فتسكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم حتى إن السار أقال لجهنم

(الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحدث من السيف ترده كل الخلاق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردة) كان على ربك حتماً مقضياً (ثم قال ثم نجبي الذين اتقوا أي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جحشاً أي يسقطون

الصحيحين من بردها ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين رواء أحمد وابن أبي شيبة وعبد
 ابن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكشي والبيهقي واقتصر المنذرى على عزوه لأحمد والبيهقي
 وقال في اسناد أحمد رواه ثقات وفي اسناد البيهقي أنه حسن (و) قد (وردت به) أي
 الصراط (الآخبار كثيرا) وقد منها بعضها (قال تعالى) خطابا لللائكة أحشروا الذين
 ظلموا وأزاجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فأهدوهم إلى صراط الخيم وكثير من
 المعتزلة ينكرونه) أي الصراط كعبد الجبار والجباري وابنه في إحدى الروايتين عنهما
 وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم) وإنكارهم إياه (لما فيه من تعذيب الصالحاء
 و) الحال أنه (للعذاب عليهم قلنا) جوابا عن ذلك (هو) أي وضع الصراط على الصفة
 المذكورة وورد بالخلافة إياه (يمكن) وأرد على وجه الصحة (في الأخبار التي قدمنا

فيها ووردت به الأخبار كثيرا قال الله تعالى فأهدوهم إلى صراط الخيم قلت أما أنه
 جسر أم ود على متن النار في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري ثم يضرب الجسر
 على جهنم وفيه ما من حديث أبي هريرة يضرب الصراط بين ظهراني جهنم وأما
 أن صفته ما ذكره في الصحيحين وقد جازى عن ذلك في كتاب عبد الله بن المبارك عن
 عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغان الصراط يوم
 القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض مثل الوادي الواسع وإنما
 فيها قيل بأمر رسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه كلاليب الحديث (قوله وهو ورود
 النار المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا وادها) هذا في قول ابن مسعود والجسن
 وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الأوثان وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه
 الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر
 إلا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى إن النار خبيجها من بردها (قوله قال الله
 تعالى فأهدوهم إلى صراط الخيم) قلت قال في التفسير أي عزفوههم طريقها بسلكوها
 والمطلوب التزاعي ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما في الصحيحين وفي الترمذي

بعضها (فردة ضلالة) لانه ورد لما صح ورود السنة بموقوله (وهذا الان القادر) الخ
 جواب سؤال هو أن يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعور وأحدث من
 السيف والجواب هو أن القادر (على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير
 الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء
 ولا يخلق في ذاته هوي الى أسفل ولا في الهواء انخراقا وليس المشي على الصراط بأعجب
 من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة و (السلام) إذ كران الكافر يحشر على وجهه
 كيف يشي على وجهه) والحديث في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه ولفظه أن
 رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (قال أليس الذي أمشاه
 على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا (فأدأ على أن يمشيه على وجهه) يوم
 القيامة (فيمر ناس عليه) أي على الصراط (كالبرق و) ناس (كالبحر و) ناس (كالجوداد
 وآخرون يسقطون) في النار (على ما) ورد (في الصحاح من الاخبار) ومنها في الصحيحين
 عن المغيرة بن شعبه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شعار المؤمنين على
 الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن يشفع لي يوم القيامة فقال ان شاء الله فانا فاعسل قلت فأين أطلبك قال أول ما تطلبني
 على الصراط قلت فإن لم ألقك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فإن لم ألقك
 عند الميزان قال فاطلبني عند الخوض فإني لأخطي هذه الثلاثة مواطن ولا يداود
 عن عائشة رضي الله عنها قالت ذكرت النار فبكيت فهل تذكر أهلكم يوم القيامة فقال أما في ثلاثة
 مواطن فلا بد كراحد أحد عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يشقل وعند تطاير العصف
 حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط إذا وضع
 بين ظهراني جهنم حتى يجوز وستاقي أحاديث أخر تدل على ذلك ان شاء الله (قوله فيمر
 ناس عليه كالبرق وناس كالجوداد وآخرون يسقطون على ما في الصحاح من الاخبار) قلت

وغيرهم ما عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم إلى أن قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فجاج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم (الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين (انما مخلقتان يوم القيامة) قالوا (لأن خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا يستل عما يفعل

جاء في حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم وتخل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض منزلة قيسه خطاطيف وكلايب وحسكة تسكون بخندقها شيوكه يقال له السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكأجاويد الخيل وكالركاب فجاج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم روى البخاري ومسلم من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة فيأتون محمدًا فيؤذن له وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبتي الصراط عينا وشمالا فيمر أولئك كالبرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشر الرجال فجري بهم أعمالهم ونييكم فأنتم على الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفا قال وفي حافتي الصراط كلايب معلقة بما موردة بأخذه من أمرت به فخدوش ناج ومكدوش في النار (الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) خلافا لبعض المعتزلة (قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله انما مخلقتان يوم القيامة لأن خلقتهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت وتيسر كوامن السمع بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا أي تخلقها وبأنهم مالوا كانتا موجودتين لما جاز هلاله أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وبأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض

سبحانه قالوا (ولأنهم ألوهوا لخلقنا له لكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه) واللازم باطل
 للاجتماع على دوامهما والنصوص الشاهدة ببقاء كل الجنة وظلها (والجواب تخصيصهما
 من عموم (آية الهلاك) المذكورة (بمعنيين الأدلة) أي الآية المذكورة وما يدل على
 وجودهما الآن (كقوله تعالى في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي
 كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن قصة آدم وحواء وقوله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة
 فكلا) من حيث شئنا (إلى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله
 على بستان من بساتين الدنيا) كما زعم بعض المعتزلة (يشبه التلاعب أو العناد إذا المتبادر
 المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (في إطلاق الشارع ليس إلا) الجنة (الموعودة
 بالسنة وكثرة) بالجرأى وفي كثرة (من الظواهر) أي ظواهر كثيرة من الكتاب
 السما والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو عالم خارج عنه مستلزم
 لجواز الحرق والالتئام وهو باطل (قوله ولأنهم ألوهوا لخلقنا له لكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
 إلا وجهه) قلت ليس في ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل السنة ولا ما يدل لاهل الاعتزال
 وقد قرر دليلهم هكذا لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لكن التالي باطل فيكون المقدم
 وهو كونها مخلوقة باطلا أيضا أما الملازمة فلائها بما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله
 تعالى فهو منعدم لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فالجنة تنعدم وأما بطلان
 التالي فللقوله تعالى أكلها دأتم ودوامها كونه يستلزم دوامها إذ وجودها كونه لا بدون
 وجودها محال غير معقول وإذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك لعدم
 القائل بالفصل (قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك بمعنيين الأدلة كقوله تعالى
 في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن
 قصة آدم وحواء وقوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها إلى أن قال وطفقا
 يخصفان عليهما من ورق الجنة قوله وحمل مثله جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة في
 قصة آدم بستان من بساتين الدنيا

والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لاتكاد تحصى للمستقرى
تفيد ذلك) أى تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب (وتصيرها)
أى تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة (قطعية) في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها
وان كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر
قوله تعالى أعنت للذين آمنوا بالله ورسوله وقوله تعالى ولقد رآه نزله أخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكحديث الاسراء وكحديث الكسوف (والاجماع من
الصحابة) رضى الله عنهم فانهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه
التبعية) أى طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك يتبع ما نقل من كلامهم في تفسير
الآيات المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة
ما ذكرناه (وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا) وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول)
من الجنة (الى) دار (الدنيا) أى الارض (ولو كانت) الجنة (فيها) أى فى الدنيا (لم يقل
إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لا بليس (اخرج منها لا يستلزم نفيه) أى نفي كونها
الجنة الموعودة التي هي دار الثواب (لانه) أى الخروج (يجامع الهبوط ونفي الفائدة) في
خلق الجنة الآن (ممنوع اذهي دار نعيم أسكنها) تعالى (من يوحد ويُسبحه بلا فترة)

(قوله وقال الله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا الخ) جواب فان عما أجيب به (قوله ونفى
القائدة ممنوع) جواب دليلهم قلت لو كان الامر الى في هذا القلب بدل قوله والجواب
تخصيصه بالخ ولاهل الحق قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
السموات والارض أعدت للذين آمنوا بالله تعالى واتقوا النار اتي أعدت للكافرين واذا
كانت معدتين الآن كانتا واقعيتين والا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى ولقد رآه نزلة
أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وهي ليست الاداء الثواب باجماع الامة فصيح
أنها في السماء وأنهم مخلوقه الآن واذا كانت مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل
بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه

عن التوحيد والتسبيح (من الخور والولدان والطير) وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما
 مر أن خلقهم ما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي
 حنيفة إلى أن الخور) العين (لا يمتن) وأنهم ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في
 الله إلى جسده يوم يبعثه رواء مالك في الموطأ وابن منده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
 ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وزاد وفي الجنة
 شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقوله
 صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها فقال
 وعزتك لا يسمع بها أحد الا دخلها خفها بالملك اذهب فانظر إليها فنظر إليها فقال
 لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ولما خلق الله النار قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب
 فنظر إليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فدخلها خفها بالنسوات فقال اذهب فانظر إليها
 فذهب فنظر إليها فقال لقد خشيت أن لا يسمع منها أحد الا دخلها رواء الترمذي وأبو داود
 وزاد النسائي في ذكر الجنة بعد قوله قال لجبريل اذهب فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها
 فيها وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبي هريرة وقوله صلى الله عليه وسلم تحاجت الجنة
 والنار الحديث رواء البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقوله صلى
 الله عليه وسلم إن الله تعالى أحاط حائط الجنة لبننة من ذهب ولبننة من فضة وغرس غراسها
 وقال لها تنكلمي فقالت قد أفلح المؤمنون فقال طوبى لك منزل الملوكة رواء عبد الله في
 المنتخب وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فإذا نهر يجري صفته خيام اللؤلؤ
 فضربت بيدي إلى الطين فإذا مسك أذفر قلت يا جبريل ما هذا قال الكوثر الذي أعطاك
 الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشقة فإذا أنا بالغيصاء
 بنت ملحان رواهما ابن أبي شيبة وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فإذا أنا بقصر من
 ذهب فقلت لمن هذا فقالوا الشاب من قريش فظننت أني أنا هو فقلت من هو فقالوا العمر بن
 الخطاب رواء أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فرأيت فيها عبادا لم يعمل من

السماوات ومن في الارض الامن شاء الله ويشهد له مارواه الترمذى والبيهقى من حديث
 على رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجتمعاً للحوار العين
 الخمر شياً غير أنه يدفع الاذى عن طريق المسلمين فشكر الله له فأدخله الجنة رواه النسائى
 وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت فيها قراة فقلت من هذا قيل حارث بن
 النعمان كذلك البر كذلك البر رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم أوقد على النار ألف
 سنة حتى احترت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت
 فهي سوداء مظلمة رواه الترمذى وقوله صلى الله عليه وسلم اذ سمع وجبة أندرون ما هذا قلنا
 الله ورسوله أعلم قال هذا حجرى به في النار منذ سبعين خريفاً فهو يهوى في النار الآن
 حتى انتهى الى قعرها رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اشتكت النار الى ربها فقالت
 رب أكل بعضى بعضاً فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد
 ما يجدون من الحروأ أشد ما يجدون من الزمهرير أخرجه البخارى ومسلم وقوله صلى
 الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم رواه البخارى
 وقوله صلى الله عليه وسلم ان جهنم لا تنجى يوم الجمعة رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم
 من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث
 مرات قالت النار اللهم أجره من النار رواه الترمذى والنسائى من حديث أنس وقوله صلى
 الله عليه وسلم في حديث الايمان وان تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق
 ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم الجنة ومن شاء منهم النار رواه الحرث بن أبى اسامة في
 مسنده من حديث رافع بن خديج وغيره هذه مما ذكر في صفته ما وصفه أهلها والجواب
 عن الآية أن المراد منه الاعطاء واعطاء النار الآخرة لا يكون الا في القيامة وفي شرح
 العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت وكذا
 ما مضى مما تلونا وروينا والله أعلم وقال في الجواب عن التمسك الثاني بقوله قلنا لا خفاء في
 أنه لا يمكن دوام كل الجنة بعينه وانما المراد أنه اذا فنى شئ عي يبدله وهذا الاينافى الهلاك
 لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الضاعيل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن

يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلهما يقلن نحن الخالدات فلا نبعد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفى الفائدة في تعقبات) أي الزاعم أن لفائدة في خلق الجنة والنار لأن (لا ينق وجود الحكمة في نفس الامر) (وان لم تحط) أنت (بها) علما وهو سبحانه (لا يستل عما يفعل

يكون المراد ممكن فهو هالك في حد ذاته يعني أن الوجود الامكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكمساري وعن الثالث بأنه مبني على انتفاء الجزم وقد أثبتنا وجوده وقتنا لمحقق الجزم ضروري ولا يلزم انقسام رأس البرة مثلا إلى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم إلى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها إلى غير النهاية وهذا بدعي الاستحالة والله أعلم وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطالبين في هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطلوب الآخر وهو أنه لا قضاء لهما ولا لأهلها أبدا عند أهل السنة والجماعة خلافا للأهمية فانهم قالوا يقينان مع أهلها ما واستدلوا على ذلك بأنهم ما لم يبق مع أهلها لم يلزم المشاركة مع ذات الله تعالى في البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى في حق الفرقين خالدين فيها أبدا وقوله تعالى خالدين فيها لا يغيرون عنها حولا وقوله تعالى في حق أهل النار لا يقضى عليهم فميتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله صلى الله عليه وسلم إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا أهل الجنة خلود بلاموت وبأهل النار خلود بلاموت رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ولمسلم والترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة ينادى مناد إن لكم أن تحبوا لا تموتوا أبدا الحديث ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهم مع أهلها ما لا يوجب المشاركة لأن الله تعالى واجب البقاء وهذه الأشياء جائزة البقاء لأن بقاءه تعالى لذاته وبقائه ما يبقاه الله تعالى فأين أحد من الآخر وقال في شرح العقائد وقوله باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والله أعلم

(الاصل السابع في الامامة) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمامه وبيننا وجهه هناك ووجه القول بأنهم منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (هي) أي الامامة (استحقاق تصرف عام على المسلمين) وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لابقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف أن يقال عام لكذا الاعام على كذا وقد عرّف صاحب المواقف وشرحه الامامة بأنها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة بقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرئاسة والخلافة عند التحقيق ليستا الاستحقاق التصرف انمعنى نصب أهل الخلق والعقد الامام ليس الا انبأت هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي عليه السلام هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهي داخله في التعريف دون ما ترتبت عليه أعني النبوة (ونصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الامة عندنا مطلقا (سمعا لاعقلا) أي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال

(الاصل السابع في الامامة) وهي استحقاق تصرف عام على المسلمين ونصب الامام واجب سمعا قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثرا المعتزلة (قوله لاعقلا خلافا للمعتزلة) قلت انما قال هذا بعض المعتزلة قال التكساري هذا قول الجاحظ وأبي الحسين البصري والكعبي واتباعهم وقال أكثرا الخوارج وأبو بكر الأصم من المعتزلة لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولاهل الحق ثلاثة مطالب الاول وجوب نصب الامام والثاني شروطه والثالث تعيينه والمصنف ذكر الاول بغير دليل وقد استدلل في شرح العقائد

بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكمبي وأبي الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الامتن دون الفتنة وقال فريق بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الامن وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا أن الامامية أوجبوه عليه تعالى الحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معروفا لله وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال به بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ومن أنه لا حكم العقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلا نه قدوات ارجاع المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوا أهم الواجبات وبدوا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الا أني قلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك (والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) باجماع العصاة على مبايعته (ثم عمر) باستتلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي رضي الله عنهم) أجمعين وانعقدت امامته ببيعة أهل الحل والعقد بقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا جسد والطيراني ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية نرجاه من حديث معاوية ولسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاته النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بني ساعدة وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من

(ثم قيل) أى قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد فقيل (نص على) امامة (أبي بكر) رضى الله عنه ناصخفا وهو تقدمه أيامه فى امامة الصلاة وعزى هذا الى الحسن البصرى وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة أبي بكر ناصليا (وقال الشيعة نص) صلى الله عليه وسلم (على) امامة (على) رضى الله عنه (والأكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة أحد) بعده (بعض) لم يكن (أمر بها ولكن كان يعلمها) أى يعلم لمن هى بعده (بإعلام الله تعالى إياه) دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على أنه علم بإعلام الله تعالى أنها لا بى بكر رضى الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للرأة السائلة ان لم تجدني فاقى أبا بكر في جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه أرايت ان جئت فلم أجده فأتيت الموت) وهو (مخرج في صحيح البخارى) عن جبير بن مطعم قال أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع اليه قالت أرايت ان جئت ولم أجده كأنها تقول الموت قال ان لم تجدني فاقى أبا بكر (وفيه) أى فى صحيح البخارى (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البر والزع منها) أى الاستقاء بالذلول وهو حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أرايت كأتى أنزع بدلو بكره على قلب فجاء أبو بكر فنزع ذنوبا وذنوبين

الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق واقامة الجمع والاعباد وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم وفقد ذلك من الامور التي بين أحاد الامة فان قيل لم لا يجوز أن يكتبنى بدى شوكة فى كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة قلنا لا بد من يودى الى منازعات ومخاصمات مقضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا فان

نزعاً عيافاً والله يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غريفاً فلم أر عبقرى من الناس يفري
 فريه حتى روى الناس وضر بوابطن والبكرة يسكون الكاف والقلب البئر قبل أن
 تطوى أى يبنى عليها والنوب بفتح الذال المججمة الدلو اذا كانت علوفة والغرب بفتح الغين
 المججمة وسكون الراء المهملة آخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى الرجل القوى الشديد
 ويفرى فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فعيل تقول العرب فلان يفري الفري اذا كان
 يعمل العمل وبجيدته تعظيماً لاجادته والعطن الموضع الذى تناخ فيه الابل اذا رويت ومن
 الظواهر المذكورة استخلافه فى امامة الصلاة كما سيأتى وقد استدلل المصنف على عدم
 النص بقوله (واذا علمها) أى واذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما أن يعلمها
 أمراً (واقاموا فقال الحق) فى نفس الامر (أو) أمراً واقعاً (مخالفاته) أى الحق (وكيف
 كان) أى على أى حالة كانت من الخاليتين (لو كان المقترض) على الامة (مبايعة غيره) أى
 غير أبى بكر الصديق (لبالغ) صلى الله عليه وسلم (فى تبليغه) أى فى تبليغ ذلك المقترض
 الى الامة بأن ينص عليه نصاً ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتى لتوقف تعلق
 الاقتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما ينقل كذلك مع توفر الدواعى على نقله دل ذلك
 قيل فليكتف ببنى شوكة له الرياسة العامة أما ما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل
 بذلك كما فى عهد الانزال قلنا نعم يحصل بعض النظام فى أمر الدينالىكن يحتل أمر الدين
 وهو المقصود بالاهم والمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون
 سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون
 ميقتهم جاهلية قلنا انما زاد الخليفة الكماله ولو سلم فلعل دورا لخلافة يتقضى دون دور
 الامامة والله تعالى أعلم ثم أقاض فى تعيينه فقال الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم قيل نص على أبى بكر الخ وهذا الى آخر هذا
 الاصل لتحقيق امامة الصديق رضى الله تعالى عنه

على أنه لانص كما سبق ولما كان قد يقال هنا تغتاتنا لم يبلغه لانه علم انهم لا ياتعمرون
بأمره فيه فلم تكن في تبليغهم اية فائدة أشار الى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب
التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال (كما بلغ سائر التكليف للاحاد الذين علم منهم
انهم لا ياتعمرون ولم يكن علمه بعدم اتصافهم مسقطا عنه التبليغ) فان قيل قد بلغه سرا
بواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه مانبه عليه المصنف بقوله (وتبليغ مثله سبيله
الاعلان والتشهير) أى تصيره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمرا مشهورا (دون
اختصاص الواحد به والاثنين لانه أعنى أمر الامامة من أهم الامور العالية) الشأن (لما
يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية العامة للرجال والنساء الصغار والكبار)
فالدينية ~~مكتفية~~ كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق
والدنيوية كدفع المتغلب وتقويم الغوى والاخذ للضعيف من القوى ولانكاح الايامى
والنظر فى حال اليتامى وتولية القضاة والأمر ابعثت ينظم أمر المعاش (مع ما فيه)
أى فى أمر الامامة (من دفع ما قد يتوهم من اثاره فتنه) فان قيل يحتمل أنه صلى الله
عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتهر فيما بعد
عصره قلنا الجواب مانبه عليه بقوله (ولو وقع كذلك) أى لو بلغه على وجه الاعلان
والتشهير (لاشتهر) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار
العادة) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير فالظهور والاشتهار
لازم لوجود النص (وإذ لم يظهر) أى ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أى كما هو سبيل
مثله (فلانص) لانتهاء لازمه من الظهور (فلا وجوب لعلى) أى لامامة على (رضى
الله عنه بعده) أى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم (على التعيين ولزم) من ذلك (بطلان
ما نقلوه) يعنى الشيعة من الاكاذيب (وسودوا به أوراقتهم من تحقوله) صلى الله
عليه وسلم (أنت الخليفة بعدى وكثير) مما اختلفوه فحوسلوا على باهرة المؤمنين

وأنه قال هذا خليفتي عليكم وأنه قال له أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
 بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقيف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه الزائر عن
 أنس مرفوعا على يقضى ديني والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضى ديني كذلك وأنه
 قال فيه انه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذي قدمه (حيث
 لم يبلغ) شيء مما تلو (هذا المبلغ) من الشبهة (ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون
 فيها اذ لم يتصل علمه لائمة الحديث المتأخرين) أي المواظبين (على التنقيب عنه كما اتصل
 بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز في العادة أن يصح) مانع لوه (أحادا) موصوفاً بأنه
 (يعلم من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث) والحال أنه (يخفى) ما هو بهذه
 الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ما هراى نام الخندق (الذين أقنوا أعمارهم في
 الرحلات) جمع رحلة بكسر الراء أي الاسفار البعيدة (مشمرين) أي باذلين جهدهم
 (في طلبه) وفي (السمي الى كل من حسبوا عنده صباية) أي قليلا (منه) وأصل الصباية
 وهي بضم الصاد المهمة البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق
 بطلبه أو بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والاولب
 هنا المرجع وأصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر واردة اسم المكان (هذا) الذي
 زعموه من نص صحيح أحاد عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفي عن
 علماء الحديث (مما تقضى العادة بأنه اقراء) أي كذب مختلف (وهراء) بضم الهاء
 وراعهمة فالف عمودة فهمزة أي كلام فاسد قال الازهرى في التهذيب قال أبو عبيد
 الهراء عمودهم ومنطلق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في
 خطأ (ثم روى أحاد قوله عليه) الصلاة (السلام لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون
 من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولوعبر المصنف بقوله صح
 بدل روى بل جرى على اصطلاح المحدثين فإن روى عندهم من صيغ التمريض (وهو) أي

حديث المنزلة (مع أنه لا يكتفي في) اثبات (المطالب) أى مطلوب بكم وهو دعوى النص على
امامة على لعدم صراحته في ذلك (و) مع أنه (لا يقاوم اجاع الصحابة) على امامة أبي بكر
(غير مقيد بالمطالبهم اذ لم يرد) بصيغة المبنى للفعول (بعد المستثنى) وهو قوله لاني بعدى
(العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه) وعلى هرون الصلاة (والسلام
لاستفاء نسب الاخوة) النائب لهرون (فبقى المراد البعض) أى بعض المنازل الكائنة
لهرون (والسياق يبينه) أى يبين ذلك البعض (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قاله) أى
القول المذكور (له) أى لعلى (حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك) فقال على رضى
الله تعالى عنه أتركى في المخطئين (وفي لفظ في الصحيح تخلفنى في النساء والصبيان
كأنه استقصى تركه وراعه فقال له عليه الصلاة والسلام لا ترضى أن تكون منى بمنزلة
هرون من موسى يعنى حين استخلفه عند توجهه الى الطور إذ قال له اخلفنى في قومي
وأصلح وهو) أى استخلافه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده
من كل معاصره اقرارا ولا نديابا) يستلزم (كونه أهلا لها في الجملة وبه نقول وقد
استخلف عليه) الصلاة (والسلام في مرار أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم
ولم يلزم فيه ذلك) أى كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أى باستخلافه على المدينة عند
سفره (وأما ما روى أحادنا) في جامع الترمذى أنه صلى الله عليه وسلم قال (من كنت
مولا فاعلى مولا فمسترك الدلالة) لان لفظ المولى مشترك يطلق لغان هو فى كل منها
حقيقة (لا يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة
المفعول (والتصرف في الامور والناسر والمحبوب ومنه) أى من اطلاق المولى على
المحبوب (قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء يعنى تلقون اليهم بالمودة) كما
في الآية الاخرى أول المتخنة لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة
(وتعين بعضها) أى بعض معانى المشترك للارادة (بلا دليل) يقتضيه (غير مقبول)

لأنه يحكم (وتعميمه) أى المشترك (الإلزاما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم
المشترك في مفاهيمه) أى معانيه كلها حيث لا دليل يبين بعضها (لو) لم يكن اشتراكا معنويا
بأن وضع وضعها واحدا لتدرك مشترك وهو القرب المعنوى من الولي بفتح الواو واسكان
اللام بمعنى القرب اذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوى كما لا يخفى على المتأمل
بل (كان) أى قد ركونه (مشترا كالقطبا) قد وضع وضع عام تعددنا بحسب تعدد
معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه (مع أنه) أى القول بتعميمه في معانيه
(مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان (على
ما يشهد به) أى بضعف المذهب المذكور (استقراء استعمالات الفقهاء للمشترك كان
منتفيا) خبر والمبتدأ تعميمه أى القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتفيا هنا
(لامتناع ارادة) كل من (المعتق) بالكسر (والمعتق) بالفتح اذ لا يصح ارادة
واحد منهما (فتعين) بعد انتفاء ارادة الجميع (ارادة البعض والاتفاق) مناوئتهم
واقع (على) صحة (ارادة الحب) بالكسر أى المحبوب ويصح ان يقرأ الحب بالضم
من الدلالة بالصدر على اسم المفعول (وهو) أى على (رضي الله عنه وأرضاه سيدنا
وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع وانما يجوزناه)
في قولنا فيما مر والمتصرف في الامور (تظروا الى رواية الحاكيم من كنت وليه) اذولى
الانسان من بلى أمره وينفذ تصرفه عليه (وكونه) أى الولي أو المولى (بمعنى الاول
بالشي لا يقيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أى الذى يعينه للارادة من بين
المعاني التى تطلق على كل منها وأما علقهم برواية أنه صلى الله عليه وسلم قال لمن يحضره
من الصحابة أنت أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه مفردود
بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما على أنه لا يعرف
في اللغة مفعول بمعنى أفعول التفضيل (مع ما يستلزم) جملة على الاولى (من نسبة

جميع الصحابة) رضى الله عنهم (الى الخطا وهو) أى اللزم أعنى نسبتهم الى الخطا
(باطل بل) نقول (لما أجمعوا على خلافه) أى خلاف حمل الحديث على الاولى
(قطعتان بأن ذلك المعنى) أى الاولى (غير مراد) من لفظ المولى والمولى (قطعتان ليس
حدهما) أى أحد المنقولات التى ستدوا بها أوراقتهم (مع كونه أحادا يستلزم
مطابقتهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالامامة من جميع من عداه (ولو كان
هناك) أى فى الأدلة على المطالب (نص غيرها) أى غير المنقولات التى تبين بطلان
دلائلها (يعلمه هو) أى على رضى الله عنه (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والانصار
لاوردوه) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا فى الخلافة
(تدنيا) عن يعلم ذلك النص (اذ كان) إرادته (فرضا) أى ليكون إرادته فرض عين
على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه) أى ترك على رضى الله عنه إيراد النص
الذى يعلمه (تقية) أى لاتقاء القتل (مع ما فيه من نسبة على) وهو من أشجع
الناس (الى الجبن باطل) من وجهين (أما أولا فبجواز ذكره) أى ذكر النص عليه
(ومنازعة) فى الامامة (به ليس ظاهرا فى قتلهم) ياء وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض
الانصار منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو الجباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة
ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة
و (السلام الاثمة من قريش فرجعوا عن محاجتهم بل غاية ما كان يتوهم) لورواه
(عدم الرجوع اليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (وبهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع
اليه (لم يثبت ضرر يسهط به الفرض) أى فرض تبليغه ما يعلمه من النص (والذى فى
البخارى فى قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من قال من الانصار منا أمير ومنكم أمير
قول أبي بكر رضى الله عنه فمن الامراء وأئمة الوزراء) ولن تعرف العرب هذا الامر الا
لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث الاثمة من قريش رواه

النسائي من حديث أنس ورواه عنه الطبراني في الدعاء والبخاري وأبو داود وشيخنا
 الامام الحافظ أبو الفضل بن حجر يجمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا (وأما
 ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم أحد) من الصحابة (به ممنوع) بل تمتنع
 عادة من مثلهم (لأنهم كانوا أطوع لله) من غيرهم من الامة * واعلم أن قوله فكونه
 الخ ليس وجهها ثانيا بالطلاق كونه نقيصة كما لا يخفى انما الوجه الثاني ما بعده في العبارة
 هنا خلل بتقديم وتأخير وحققها أن يقال تلوقوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه
 مع علم أحد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض وأما ثانيا
 فلا أنهم كانوا أطوع لله (وأعمل محدوده) أي بالوقوف عندها وعدم تعديها
 (وأبعد عن اتباع الهوى وحطوط النفس) كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح بغير
 القرون قرني ثم الذين يلونهم (وممنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فان العشرة أبو بكر
 وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص واسمه
 مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقية منهم من عدا
 أبا بكر وعليهما منهم (وفيهم) أي في العشرة المبشرة (الذي نص رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في حديث اليهود على أماته على دين الله حين قال لهم لا بعثن معكم أمينا
 حق أمين وبعثه رضى الله عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح) وحديث بشارة العشرة
 بالجنة رواه أبو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بالفاظ منها
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وإنى لغنى أن أقول عليه ما لم يقل فيسألنى
 عنه غدا اذا القيته أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة
 في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وأبو عبيدة
 ابن الجراح في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث
 بعث أبا عبيدة في الصحابين من حديث حذيفة قال جاء أهل نجران الى رسول الله

صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعت النار جلا أمينا فقال لا بعن اليكم رجلا أمينا
 حق أمين فاستشرف لها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق أمين حق
 أمين مرتين وفي رواية الترمذي قال جاء العاقب والسيد إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا
 ابعت معنا أمينا قال فاني أبعث معكم الحديث وأهل نجران بنون مفقوحة فقيم
 ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهودا فجعلهم يهودا سبق قلم أو وهم والسيد مقدم القوم
 والعاقب الذي يعقبه أي يليه فيهم وفي الصحيحين أيضا من حديث أنس أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال إن لكل أمة أمينا وإن أمينا أيتمها الأمة أبو عبيدة بن الجراح
 (فكيف يجوز على هؤلاء) الصحابة الذين هم خير الأمة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة
 وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله (أن
 يعلموا الحق من ذلك) أي من أمر الإمامة وتعيينه لانسان (ويتجاهلوا عنه) أي
 يتكفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى ينزل من يعلم الحق روايته لهم اتقاء
 لقتلهم إياه أو خوف ضرر منهم (أو يرويه) لهم (أحد يجب قبول روايته فيتركوا
 العمل به بلا) دليل (راجع) يقولون عليه معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعا أو عادة
 لانه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكنمان الحق) مع علمهم
 به (لارتفع الأمان في كل مانع لوه من القرآن والاحكام وأدى) فجوز ذلك (إلى أن
 لا يجزم بشي من الدين اذ لمأخذناه) أي الدين (بشعبه) أي بجميع أصوله وقرعوه
 (كله عنهم) رضى الله عنهم وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله
 من نزغات الهوى والشيطان) جمع نزغة وهي الخسة استعيرت لميل النفس إلى
 ما تهواه من القبائح ولو سوسة الشيطان (واذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص على
 على رضى الله عنه فان أثبتنا نفعه على أبي بكر) رضى الله عنه (ثبت حقيقة امامته)
 أي كونها حقا (وان قلنا لم ينص عليه ثبت) حقيقة امامته (أيضا أما الاول) أي النص

على امامته (ففيه) من الاخبار الواردة (ما هو صريح) فيها (وما هو اشارة) اليها (أما الاول)
وهو الصريح (ف قوله عليه) الصلاة (السلام في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في
صحيح مسلم وغيره) من حديث عائشة رضي الله عنها ترفعه (اثبتوني بدواة وقرطاس أكتب
لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يأي الله والمسلمون ألا يأكبر) وهو في البخاري
من حديثها بعناه (وأما الثاني) وهو الاشارة (فما خصه به في ذلك المرض من اقامته
مقامه في امامة الصلاة واقدروا جمع في ذلك على ما في صحيح البخاري ان عائشة رضي الله
عنها قالت له) صلى الله عليه وسلم (حين قال مر وأيا بكر فليصل بالناس ان أبا بكر رجل
أسيف) أي كثيرا للأسف وهو الحزن (وانه ان يقيم مقامك لا يسمع الناس فقال مر وأيا بكر
فليصل بالناس وفي رواية أخرى انها قالت لحفصة قولي له بأمر عمر الحديث فأبى حتى
غضب وقال أنتن صواحب يوسف مر وأيا بكر فليصل بالناس) والحديث في مسلم أيضا
بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالفاتأ أخرى في بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها
لا أنتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن لا أنتن وروى الترمذي عن عائشة رضي الله
عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي اقوم فيهم أبو بكر أن
يؤتمهم غيره (و) نشأ (عن هذا) أي تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة أن
(قال على رضي الله عنه حين قال أبو بكر أقبلوا في كلا والله لا نقبلك ولا نستقبلك قدر ضيق
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد ينأ أفلا ترضاك لا مردنيا) ولم أقف عليه من حديث
على ولا عنه وانما وقفت على حديث بعناه رواه الطبراني وآخره يقرب من معناه رواه أبو
الخيزر الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير علي وذكر رزين في
في جامعه أن أبا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن
حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس ان الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولا ينكم
ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم فلو امن شئتم فقلوا الاتقبلك

(وهذا) أى ما ذكرنا من الإشارة بتقدمه لامامة الصلاة فى مرض الموت الى الاحقية
 بالخلافة هو (لان المقصود من نصب الامامة) وحذف الهاء من لفظ الامامة أولى
 بالذات) والقصد الاول (اقامة أمر الدين) أى جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به
 من اخلاص الطاعات واحياء السنن وإماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه
 (و) أما (النظر فى أمور الدنيا وتبديرها) كاستيفاء الاموال من وجوهها وإبصالها
 لمصلحةها ودفع الظلم ونحوها فمقصودنا بالانه (انما هو ليتفرغ) بالبناء للفعول أى
 ليتفرغ العباد (لذلك) أى لامر الدين فان أمور المعاش اذا انتظمت فلم يعد أحد على
 أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق فى بيت المال أو غيره الى حقه تفرغ
 الناس لامر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فانا) بالتنوين أى فاذا كان
 المقصود من نصب الامام أو لا وبالذات أمر الدين فقد (رضيه) أى رضى صلى الله عليه
 وسلم الصديق رضى الله عنه (لامر الدين) وهو الامامة العظمى بتقدمه لامامة الصلاة
 على الوجه المذكور فتقدمه صلى الله عليه وسلم اياه فى الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك
 وقوله (مع العلم) متعلق بقوله رضيه أى فقد رضيه لامر الدين رضامصحوباً بالعلم منه
 صلى الله عليه وسلم ومنهم (بشجاعته) أى بشجاعة الصديق رضى الله عنه (وثبانه دائماً)
 وهما الوصفان الأهمان فى أمر الامامة لاسيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال أهل
 الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهما قوله وفعله (لقد قال لعروة بن مسعود)
 التقي فى صلح الحديبية كفى الصبيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 كأتى بك وقد فترعتك هؤلاء امصص بنظر اللات أثنى نفرته) وندعه (استبعاد أن يقع
 ذلك وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره العلم به من معنى الكلام وسيأقده أى وقتاله
 (مانع الزكاة) الخ دليل شجاعته (و) قتاله (مسيلة مع بنى حنيفة) الخ أنه (قد وصفهم
 الله تعالى) بأنهم أولو بأس شديد فى قوله تعالى قل للخلفين من الاعراب استدعون الى قوم

أولى بأش شديد) تقا تلونهم أو يسلمون (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية
منهم الزهري والكبي ولوعبر بقوله وقاتل مائتي الزكاة ومسيحية بدل قوله وقتاله لافاد
المقصود مع الوضوح (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أي وثباته (عند مصادمة
المصائب المدشنة) التي تقتضي لعظمتها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه
(كما كان) أي مثل ثباته الذي كان (منه) حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبي صلى
الله عليه وسلم) أي خبر موته (فذهلوا وجزم عمر رضي الله عنه) وهو من هو في الثبات (أنه
عليه) الصلاة والسلام لم يعت وقال (رضي الله عنه) (من قال ذلك) أي أن النبي صلى الله
عليه وسلم مات (ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السخ) بضم السين المهملة وسكون
النون وبجاءهم لموضع معروف في عوالي المدينة (فدخل الحجر الكريمة) فكشف
عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف أنه قد مات فأكب عليه يقبله (ثم خرج)
إلى الناس (فاستسكت عمر) رضي الله عنه أي طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (فأبى) عمر
رضي الله عنه (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (ونكلم فالحاز الناس
إليه) لعلمهم بعلا شأنه (نخطبهم وقال) في خطبته (أما بعد فن كان يعبد محمدًا فان محمدًا
قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت
من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم الآية) إلى قوله الشاكرين
(فأمن الناس) أي صدقوا أبو قاتل النبي صلى الله عليه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم
الآية (وترجوا إليه جون بتلاوتها) أي يكررونها (كانهم لم يسمعوا قبل ذلك) لعظم
ما حصل لهم من الدهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد
في الصحيح (وأما الثاني) وهو تقدير عدم النص على أبي بكر أي تعيينه للإمامة (ففي إجماع
الصحابة) رضي الله عنهم على امامته (غنى) عن النص (أنه) أي الإجماع (في ثبوت
مقتضاه) وهو الأمر الذي أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) في ثبوت ما تضمنه (وقد

أجمعوا عليه) أى على إمامته (غير أن عليا والعباس وبعضا) كالزبير والمقداد (لم يبيعوا
 في ذلك الوقت) الذي عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر رضى الله عنه (اليهم) بعد ذلك
 (نجوا وقال) لمن حضر من الصحابة (هذا على بن أبى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار
 فى أمره) ألا فأنتم بالخيار جميعا فى بيعتكم إياى فإن رأيتم لها غيرى فأنا أول من يبايعه
 فقال على رضى الله عنه لا نرى لها أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين) فتم بذلك
 إجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة فى مغازيه أن عليا والزبير رضى الله
 عنهم قالوا ما غضبنا إلا لأننا أخرنا عن المشورة وأنا نرى أن أبابكر أحق الناس بها بعد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وإنه لصاحب الغار وثائق اثنين ولا نالعرف له شرفه وسنه ولقد أمره
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى بالناس وهو حى انتهى ما نقله ابن عقبة وتختلف على
 رضى الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحاً فى الإجماع (وغاية الأمر أنه
 راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك رضى الله عنهم أجمعين (الاصل
 الثامن فضل الصحابة الأربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم فى الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم
 عثمان ثم على رضى الله عنهم (أن حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع
 عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) بإطلاع الله سبحانه (وقد ورد عنه ثناء عليهم كله
 ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة والسلام لبعضهم على بعض (ان لم يكن)
 دأبل (معنى يصل الينا قطعى فى دلالة) وسنده (الاشاهدون لذلك الزمان) يعنى زمان
 الوحي والتنزيل وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (تظهر زقرائن
 الاحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من لم يشهد ذلك (و) لكن (قد) وصل الينا
 سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لناصريها) من بعضها (ودلالة) واستنباطا من
 بعضها (كما فى صحيح البخارى) بل فى الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضى الله
 عنه (حين سأله) أى حين سأل عمرو النبي (عليه) الصلاة والسلام (فقال) (من أحب

الناس اليك من الرجال فقال أبو هاب عتي عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار الحديث
ولفظه في الصحيح قلت أي الناس أحب اليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال أبو هاب قلت
ثم من قال عمر بن الخطاب فعند رجالا وفي رواية لست أسألك عن أهلك إنما أسألك عن
أصحابك (وتقدمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم
على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقاً وورعاً فثبت) بمجموع ما ذكر (أنه كان أفضل
الصحابه) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم لانفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى
الله عليه وسلم فخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابن داود كنا نقول ورسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد
الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح
البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي) يعني عليا رضي الله عنه (أي الناس
خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر ونخشت أن
يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) رضي الله عنه
(مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الاول
والثاني (تفصيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة)
في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم علي بعدهم) أي بعد
الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) اجماعهم (على أنه كان أفضل من محضرته) من
الصحابة أي من كان موجودا منهم وقت تقدمه (وكان منهم) أي من الذين بمحضرة
(الزيروطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وانما يذكروا سعد بن أبي وقاص ولا سعيد
ابن زيد مع وجودهما آنذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى

أن عرضت عليهم الميابة بعدهم قتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين (قُتِبَتْ) بذلك (أنه)
 كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريديه خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى
 وينب عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين * أحدهما أنه
 لا يلزم من مجرد اجتماعهم على تقديمه في عقد الامامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد
 الامامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه * الثاني أنه لا يلزم من كونه أفضل من
 بحضرته كونه أفضل الخلق عن محضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الاجتماع
 المذكور كما في عبيدة بن الجراح وجزرة والعباس وفاطمة نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع على
 أنه أفضل من عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع
 (هذا) كما ذكرنا (واعتماد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم
 وجواباً ثابتاً العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أنقأ الله
 سبحانه وتعالى عليهم اذ قال كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال تعالى وكذلك جعلناكم
 أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس وسطاً أي عدو ولا خياراً والصحابة هم المشافهون
 بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي
 والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين
 معه أشد على الكفار رجاء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وقال
 تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وكذا) أي وكنا الله
 عليهم أنقأ عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال
 (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما (و) انه صلى
 الله عليه وسلم قال (لو أنفق أحدكم) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا
 أصحابي فلو أن أحد أنفق (مثل أحد هبما مبلغ مد أحدهم ولا نصيفه) وفي رواية لهما
 فان أحدكم بكاف الخطاب وفي رواية الترمذي لو أنفق أحدكم الحديث والنصيف بفتح

النون لغة في النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم أخرجه
الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم
فحببي أحبهم ومن أبغضهم فبغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد
آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أخرجه الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة
مختصرة (وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم
قتله عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة (كان مبنيا على
الاجتهاد) من كل منهما (لما نازعة من معاوية) رضي الله عنه (في الامامة اذ ظن على)
رضي الله عنه (أن تسليم قتله عثمان) على الفور (مع كثرة عشائريهم واختلاطهم
بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الاسلام
(خصوصا في بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير) أي تأخير تسليمهم
(أصوب الى أن يتحقق التمكن) منه (ويقطعهم) أولأنا ولا (فان بعضهم عزم على
الخروج على عليّ وقتله لما تادي يوم الجمل بأن يخرج عنه قتله عثمان على ما نقل في القصة
من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك) (والله أعلم) أصبح هو أم لا وقد كان الذين تمالؤا على
قتل عثمان رضي الله عنه وحصره جموعا جمع من أهل مصر قبل انهم ألف وقيل سبعمائة
وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم
ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائريهم نحو من عشرة آلاف فهذا هو الحامل لعل رضي
الله عنه على الكف عن التسليم (أو) أمر آخر وهو (أنه) يعني عليا رضي الله عنه (رأى
أنهم) أي قتله عثمان رضي الله عنه (بغاة) جمع باغ (أو) أما (أو) من القتل (عن تأويل
فاسد استحلوا به دم عثمان) رضي الله عنه (لانكارهم عليه أمور اظنوا أنها مبيحة لما
فعلوا خطأ وجهلا) منهم يجعله مروان بن الحكم ابن عمه كتابا له وردة الى المدينة بعد أن
(الاصل الثامن وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما الخ) جواب عما عساه أن يقال

طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقدمه آثاره في ولاية الاعمال (والباقى اذا انقاد
 الى الامام العدل لا يؤخذ بما أنلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبى حنيفة) رضى الله
 عنه (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعى لكن فيما أنلفوه في حال القتال بسبب القتال
 دون ما أنلفوه لافى القتال أو فى القتال لانبسيه فانهم ضامنون له فهذا ان توحى ان لما
 ذهب اليه على رضى الله عنه (والاوجه) منهما (هو الاول لذهاب كثير) من العلماء
 رجحهم الله تعالى (الى أن قتله عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد
 بشبهتهم ولا أنهم أصروا) على الباطل (بعد كشف الشبهة) وايضاح الحق لهم (فليس
 كل من اتحل شبهة صار مجتهدا) اذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا
 لا ينشئ على مذهب الامام الشافعى من أن من لهم شوكه دون تأويل حكمهم حكم
 البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فانه
 لم يقتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم أبو هريرة بالقتال عزمت عليك يا أبا هريرة
 الارميت بسيفك فاعتراد نفسي وسأق المسلمين بنهسى رواه أبو سعيد المقبرى عن أبى
 هريرة كاذره صاحب الاستيعاب (هذا) كاذر كالث (و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق)
 وهم أهل السنة والجماعة رضى الله عنهم (على أن معاوية أيام) خلافة (على) رضى
 الله عنه (من الملوذ لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته) أى امامة معاوية
 (بعد وفاته على) رضى الله عنه (فقبل صار اماما) انعقدت له البيعة (وقيل لا) أى لم يصير
 اماما (لقوله عليه الصلاة والسلام) الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا
 كذا أورد المصنف والعضوض فسرره الازهرى في تهذيب اللغة بأنه الذى فيه عسف
 (قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام) الخلافة بعدى ثلاثون سنة الخ) قلت ينافى هذا
 ما تقدمناه أنه يلزم ان يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتمضى الامة
 كلهم الخ وفي الجواب جواب المانعين والله أعلم

وظلم كأنه يعرض على الرعايا والحديث في السنن رواه أبو داود والترمذي والنسائي لكن
 بغير هذا اللفظ وأقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفيانة قال سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عوضا
 (وقد انقضت الثلاثون بوفاء الامام على رضى الله عنه) وهذا اقرب فان عليا رضى الله
 عنه توفي في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والاكثر على أنه في سابع عشره ووفاء
 النبي صلى الله عليه وسلم سنة إحدى عشرة في ربيع الاول والاكثر على أنها في ثاني
 عشره فيمنع ما دون الثلاثين بخوص نصف سنة وتمت ثلاثين عدة خلافة الحسن بن علي
 رضى الله عنهما (ويذكر أن يحمل قول من قال بامامته) أي معاوية (عند وفاء علي على
 ما بعده) أي بعد من وفاء علي رضى الله عنه (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك
 (عند تسليم الحسن) الامر (له) أي لمعاوية وقصة تسليمه في صحيح البخاري عن الحسن
 البصري رضى الله عنه قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال
 فقال عمرو بن العاص لمعاوية إني لأرى كتائب لا تولى حتى يقتل أفرانها فقال له معاوية
 وكان والله خير الرجلين أي عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء هؤلاء لا يأمروا المسلمين
 من بني بنائهم من بني بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد
 الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقالا ذهبا إلى هذا الرجل فاعرضنا عليه وقولاه
 واطلبا اليه فندخلنا عليه وتكلموا وقالاه وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن علي ان ابنو عبد
 المطلب قد أصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عانت في دماهم قالاه فانه يعرض عليك
 كذا وكذا ويطلب اليك ويسألك قال من لي بهذا قال نحن لك به فاسألهما شيئا الا قالاه
 نحن لك به فصلح به قال الحسن أي البصري ولقد سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه
 أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين

(ووجه قول الماتعين) لامامة معاوية (بعد تسليمه) أي بعد تسليم الحسن الامر له (أن تسليمه) أي الحسن (ما كان الاضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أي لم يكن رأيه القتال والسفك (فترك) الامر له صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضي الله عنه (و) قد اختلف في ا كفار يزيد ابنه فقبل نعم) لما وقع منه من الاجترار على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين رضي الله عنه وما جرى مما ينبوع سماعه الطبع ويصم لذكرو السمع (وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الامر) أي الطريقة الثابتة القوية في شأنه (التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه) لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهو اجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الاسلام والله سبحانه أعلم ﴿الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام﴾ أمور (خسة الذكورة

(قوله واختلف في ا كفار ابنه يزيد الخ) قلت عندنا طوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافرا وعند المعتزلة يخرج عن الايمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الايمان فعن هذا وقع الخلاف الذي ذكره المصنف وبقي هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه قال في الخلاصة لا ينبغي اللعن عليه ولا على الخجاج لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة. وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة قلنا أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلم غيره قال في شرح العقائد وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قبله وأمر به اذا أجاز له ورضي به والحق أن رضايه بقتل الحسين واستبشاره بذلك وأهانتهم أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفصيلها أحادا فحسن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اه (الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام خسة الذكورة

والورع والعلم والكفاءة) وقد أخل المصنف باشتراط التكليف والحريّة وكأثر تركه
 لظهور أنّه لا تصح إمامة الصبي والمعنوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير
 الأمور العامة ولا إمامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محترق في عين الناس
 لا يهاب ولا يمثل أمره واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح اذا النساء ناقصات
 عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
 الحرب وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومرا دجة الاسلام به هنا
 العدد فيهما عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل
 في الاحياء الورع أربع مراتب المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقحامه وصف
 الفسق وأما المراتب الثلاث الاخرى فليس شئ منها امر ادا هنا فلا ضرورة بنا الى سردها
 ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لا نهرب عما
 اتبع هو ام في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما
 العلم فالصنف تابع لحجة الاسلام أيضا في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء
 هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مرا دجة الاسلام وانما امر ادم علم
 المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه وأما
 الكفاءة فالاحتراز بينهما عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ المراد بها القدرة
 على القيام بأمر الامامة فلذلك) (تنظم) أي تناول (كونه ذا رأى) بأن يكون له
 بصيرة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة
 قلب (كي لا يحين عن الاقتصاد) من الجنّة (واقامة الحدود) على الزناة والسراق
 ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوب عين أو وجوب كفاية (ومجهز الجيوش)
 والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنظم كونه ذا رأى وشجاعة
 كي لا يحين عن الاقتصاد واقامة الحدود والحروب الواجبة ومجهز الجيوش

للقاء العدو (وهذا) الشرط يعنى الشجاعة (مما شرطه الجمهور ونسب قريش) هو الشرط الخامس (أى) بشرط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لان النضر جامع أنساب قريش اليه تنتهى (خلافا لكثير من المعتزلة) فى قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائي وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش أخرجه الشيخان وفى البخارى من حديث معاوية أن هذا الامر فى قريش ونسك الممانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى اسمع وأطع وان عبد احب شيئا كان رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميراعلى سرية أو غير هذا فعلا لتعارض بين الأدلة ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف

وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافا لكثير من المعتزلة) قلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف الى قوله ونسب قريش (قوله أى كونه الخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأى حجة الاسلام وأما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لاتعقد بدونه وهى الاسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قريشيا أما الاسلام فللقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وأما الذكورة فلا أن المرأة لاتصلح للقهروالغلبة وجر العساكروتندير الحروب واظهار السياسة غالبا كما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كيف يفلح قوم غلبتهم امرأة وأما الحرية والبلوغ والعقل فان العبد والصبي والمجنون يولى عليهم فى تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره قلت وقد سئل الامام التستري عن تولية ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال ينبغى أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطانا ويتقلد القضاء عنه غير أنه يعد نفسه تبعالا بن السلطان تعظيما له وهو السلطان فى الحقيقة اه ومقتضى هذا أنه محتاج الى تجديد بعد باوغه وهذا لا يكون الآن عزل الوالى العظيم نفسه من السلطنة وذلك لان السلطان لا يعزل الا بعزل نفسه

رجة الله ولا حجة الاسلام في عقائدهما اشتراط كونه سمي عابصيرا ناطقا ولا بد منها (ولا يشترط
 كونه) أي الامام (هاشميا) أي من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبي النبي صلى الله عليه
 وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوما خلافا للروافض)
 وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشيعة فهو أن يكون بحال يمكنه جرح
 العساكر ومقاتلة العدو وإن لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قریش فلقوله صلى الله
 عليه وسلم الاثمة من قریش رواه البزار وهذا وإن كان خبر واحد فقد انفقت الصحابة
 على قبوله قاله الامام أبو العباس الصائوني وغيره واعتدوا بـ كرت هذا الصراحته وبيان
 المذهب عندهما إذ لم يبين في كلام حجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (قوله)
 ولا يشترط كونه هاشميا قلت ولا علوي بالمأثبات بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان
 رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قریش فان قریش اسم لا ولاد
 النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد
 ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن
 لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن
 نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأباطال ابنا
 عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضي الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تيمى
 قرشي لانه ابن أبي خنافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بخلاف
 ما في شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤي فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم
 في مرة بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لانه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى
 ابن رياح بن عدى بن كعب بن لؤي وعثمان يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في
 عبد مناف لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (قوله ولا
 معصوما الخ) أي ولا يشترط أن يكون معصوما (قوله خلافا للروافض) وفي الكفاية

في اشتراطهما ولا متمسك لهما فيهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد في الاصول) أى
 أصول الدين وأصول الفقه (و) في (الفروع) وهو مراد بجملة الاسلام بالعالم كما قدمناه
 ليتمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية ويستقل بالفتوى في
 النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل
 الحكومات ورفع الخصومات (وقيل لا) يشترط الاجتهاد (ولا الشجاعة لندرة اجتماع
 هذه الامور) (في واحد) ونون الندرة مضمومة (ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة)
 أى الامور التي تقتضى كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود ووقود الجيوش
 الى العدو (و) تفويض (الحكم الى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء
 (وعند الحنفية ليست العدة لشرط العدة) أى لجهة الولاية (فيصح تقليد الفاسق)
 الامامة عندهم (مع الكراهة واذا قلد) انسان الامامة حال كونه (عدلا ثم جاز) في

وشرح العدة خلافا للباطنية وذلك لان العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على
 امامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل
 وأما في عدم الاشتراط فيمكن في عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى
 الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب
 معصية نقط العدة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما
 وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا
 معنى قولهم لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجر عن الشرع بقاء الاختيار
 لتحقيق الابداء ولذا قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزال المحنة وبهذا يظهر فساد قول
 من قال انه خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يتمتع بسببها صدى الذنب عنه كيف ولو كان
 الذنب متمتعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مشابعا عليه ثم ينبغي أن يكون ظاهرا
 ليرجع اليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا تخفيا عن أعين

الحكم (وفسق) بذلك أو غيره (لا ينعزلو) لكن (يستحق العزل ان لم يستلزم) عزله
 (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه كذا) نقل الحنفية
 (عن أبي حنيفة وكتبهم فاطمة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة)
 رضى الله عنهم (صلوا خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من
 الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخارى في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال
 أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلى خلف أئمة الجور
 (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر (لا يخفى أن أولئك) البعض من بنى أمية (كانوا ملوكا)
 تغلبوا على الامر (والمغلب تصح منه هذه الامور) أى ولاية القضاء والامارة والحكم

الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظر اخر وجه عند صلاح الزمان
 وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
 خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله
 تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
 جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على التقي
 ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من أعدائه
 ثم يظهر فيملا الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتناداً بآية
 كعبسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خبير بأن اختفاء وعدمه سواء
 في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء
 بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اخفاءه دعوى الامامة كافي حق
 امامة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضاً فعند فساد الزمان
 واختلاف الابرار واسدلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم أسهل
 * قولهم ان المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من

بالاستفتاء ونحوها (الضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلاف الامام عدلته) فقد
 روى أبو داود من حديث أبي هريرة رفعه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان
 أو فاجرا أو الصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل البكائر (وصار)
 الحال عند التغلب (كالم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أي لم يوجد
 قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من
 ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والاعتطال أمر الامة في فصل الخصومات ونكاح
 من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (واذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل
 منهم للامامة (فالاولى) بالولاية (أفضلهم فان ولي المفضول مع وجوده) أي الأفضل
 (صحت الامة لان عمر رضى الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الامر شورى في الستة)
 عثمان وعلي وطحمة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهم (أي
 يولي) الامة (أبهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من
 الاربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم) وروى التوقف
 عن الامام مالك حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله سئل أي الناس
 أفضل بعد نبهم فقال أبو بكر ثم قال أو في ذلك شك فيسئله فعلى وعثمان قال ما أدركت
 أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولان مالكا
 رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح ان شاء الله تعالى وقد مال
 الى التوقف بينهما أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر
 وتعارض الظنون في عثمان وعلي اه وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل ظني
 قوله لولم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي
 يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب
 الحديث والأئمة الاعلام (قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

واليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (بتفضيل علي) على عثمان (والاكثر على تفضيل عثمان) كما حكاها عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك (فعل) من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي (أن الافضلية مطلقة ليست بالاشراط الكمال) فممن يتولى الامامة لا شرط للصحة ولا يتم التعبير بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية لا للاشعرية (ولا يولي) الامامة (أكثر من واحد) لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع خليفتين فاقبلوا الاخر منهما رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا أصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام أنه منافي لمقصود الامامة من اتحاد كلمة أهل الاسلام وان دفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة (قال الحجة) حجة الاسلام الغزالي (فان ولي عدد موصوفون) وعبرة الحجة اذا اجتمع عدد من الموصوفين (بهذه الصفات) فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر) وعبارته من أكثر المطلق (والخالف) لاكثر (باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه) وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه (اعتبار السبق فقط) فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غير (فالتاني يجب رده) والامام هو الاول ويمكن تأويل

وجزم آخرون بتفضيل علي والاكثر على تفضيل عثمان) قلت قال في شرح العقائد قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف محللا بشيء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختنتين والانصاف أنه ان أريد

كلام الحجّة على ماوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة فلا يفهم له وبالله التوفيق (وبشئت عقد الامامة) بأحد أمرين (إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف (وإما ببيعة) من تعتبر ببيعة من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدّد وبذلك يكتفي ببيعة (جماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأي

بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف وجهة وإن أريد كثرة ما تعدّه ذرو والعقول من الفضائل فلا وقال الامام أبو العباس الصابوني ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة الا رواية عن أبي حنيفة رحمه الله كان يفضل علياً على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل البجلي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال كأن تقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل الامة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذا خشية محمد بن الحنفية من قول علي عثمان دليل أنه عرف من رأى أبيه أنه يفضل عثمان على نفسه حتى قال ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة نحو تجهيز جيش العسيرة واستحياء الملائكة واقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنته رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الامة الى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اه والله تعالى أعلم (قوله وبشئت عقد الامامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي

والتدبير وعند الشيخ (أبي الحسن الأشعري) رحمه الله (يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي) فإذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابن عبيدة إن سيطيد لك أبايعك فقال أنقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف أبو بكر إلى انتشار الاختيار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتمعه بقية أهل الشورى وغيرهم وانما يكتفي بالواحد الموصوف بخاص (بشرط كونه) أي عقد البيعة منه (بشهادة شهود) أي بحضورهم (لرفع الإنكار) أي إنكار الانعقاد (إن وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر إنسان آخر انعقاده ويدعي أنه عقد غير مصرع عدم امتقده ما على هذا العقد وهذا الثاني خاصة صور صاحب المقاصد والمواقف الإنكار (وشروط المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذنا من جعل عمر الأمر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة (جماعة

والتدبير الخ) قلت قد يقع هذا تارة بعد تحول الشوكة فبعد يزيد بن معاوية لا ينسب معاوية. ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه إبراهيم ثم مروان الجعدي بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحولت الدولة لبني العباس فأولهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الأمين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهدي بن الواثق ثم المعتد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفي ثم أخوه المقتدر ثم أخوه القاهر ثم الراضي بن المقتدر ثم أخوه المتقي ثم المستكفي بن المكتفي ثم المطيع أخو الراضي ثم ابنه الطائع ثم ابنه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدي ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المكتفي

دون عدد مخصوص) فلم يكتب بالواحد (الاصل العاشر) وتعذر وجود العلم والعدالة
 فيمن تصدى للامامة) بأن تغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفة) عنها
 (لما نارة فتنة لا تطاق حكمتا بانعقاد امامته على ما قدمنا في الاصل التاسع كي لا يكون)
 بصرفنا اليه ولما نارة الفتنة التي لا تطاق (كن يتي قصر او هم قصر او اذا قضينا بنفوذ
 قضايا اهل البغي) أى أقضية قضاتهم (في بلادهم التي غلبوا عليها ليس الحاجة) أى
 حاجتهم الى تنفيذها (فكيف لا تقضى بحجة الامامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر
 العام بتقدير عدمها) أى الامامة بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم
 وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم حجة تولية القضاء (واذا تغلب آخر) فاقد للشروط
 (على) ذلك (المتغلب) أولا (وقد يمكنه) فهرا (انعزل الاول وصار الثاني اماما
 ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم من خرج

ابن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه
 المنتصر ثم ابنه المعتمد عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر
 أحمد وفي أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملك المعز أيبك الصالحى
 وبالمعتمد انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم وعين لاحكم لهم بعده المستنصر بالله
 أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمى
 العباسى قدس القاهرة فبويع له بالديار المصرية في تاسع رجب سنة تسع وخمسين
 وثمانئة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفي سنة ستين وولى الحاكم بأمر الله
 أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي على الحسن بن الراشد بن المسترشد بن
 المستظهر بن المقتدى سنة احدى وستين ثم ولى ابنه المستنكى سليمان ثم ولى ابنه الحاكم
 ثم أخوه المعتضد (الاصل العاشر) قوله اذا لم يخالف الشرع يعنى فيما يأمر به أو ينعى
 منه والله تعالى أعلم

من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من أميره
 شيأ فليصبر فإنه من خرج من السلطان شيراً مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولى
 عليه وال فرأه يأبى شيأ من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزع يدا من
 طاعة وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث
 الصحيح بلفظ لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في معروف وفي البخارى والسنن الأربعة
 بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية
 فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين والله سبحانه ولى
 التوفيق



(الخاتمة في بحث الايمان والنظريه في مواضع) ثلاثة في (مفهومه و) في (متعلقه
 و) في (حكمه أما النظر الاول) ففي مفهوم الايمان لغة وشرعا امامة مفهومه لغة فهو
 التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعدي أو الصيرورة فعلى
 الاول كأن المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا آمن
 من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدي بالباء كما في قوله
 تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الازعان والقبول يعدي باللام
 ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة
 مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزوع عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت
 بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد الله
 المكرمون المعصومون وآمنت بكتب الله أي بأنهم أمثلة من عنده وكل ما تضمنته حق
 وصديق وأما مفهومه شرعا ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة فالاول أنه تصديق
 خاص بينه بقوله (ف قيل) الايمان (هو التصديق بالقلب فقط) أي يقبل القلب واذعانه
 لما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى
 نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء وجوب الصلاة والزكاة وحرمه
 الخمر ونحوها ويمكن الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايان بالملائكة والكتب والرسول
 ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة
 والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن مسمى الايمان
 هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الاشاعرة) وبه قال المالكي وبقوله (أو
 مع الطاعة) هو حكاية للقول الثاني وهو أن مسمى الايمان تصديق القلب والأقرار
 (الخاتمة في الايمان) قوله والنظريه في مواضع مفهومه ومتعلقه وحكمه أما النظر
 الاول فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الاشاعرة أو مع الطاعة

باللسان وعمل سائر الجوارح فهايته على هذا امر كبة من أمور ثلاثة اقرار باللسان
 وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فن اخل بشئ منها فهو كافر (و) هذا (هو قول
 الخوارج ولذا كفروا بالثب) وقالوا ان من تكبه مطلقا كافر (لانتفاء جزء الماهية)
 والذنوب عندهم كباثر كلها وتعليقهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين
 الايمان والكفر أما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء
 الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فاتهم بخالفونهم من وجهين
 أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كباثر وصغائر وانكباب الكبيرة عندهم فسق
 والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني أن الطاعات عند
 الخوارج جزء فرضا كانت أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط للصحة الايمان كما سيأتي
 بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا
 والجسائي وابنه وأكرم معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
 دون النوافل وقوله (أو باللسان) عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو
 أن الايمان التصديق باللسان (فقط) أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه
 وسلم بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و) هذا (هو قول الكرامية) قالوا (فان طابق) تصديق
 اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا) أي وان لم يطابقه (فهو مؤمن مخلف في النار)
 فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله (أو بالقلب واللسان) حكاية للقول الرابع
 وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان واقرار باللسان
 (وهو منقول عن أبي حنيفة) رحمه الله (ومشهور عن أصحابه و) عن (بعض المحققين
 وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالثب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول
 الكرامية فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلف في النار أو بالقلب
 واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين

من الاشاعة قالوا لما كان الايمان لغة (هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب) يعني اذعانه وقبوله لما انكشف له (يكون باللسان) بأن يقر بالوحداية وحقية الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين (فيكون كل منهما) أى من التصديق القلبى والتصديق اللسانى (ركنا فى الباب) أى فى مفهوم الايمان (فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز) عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره (وكذا) أى وكما هو متقول عن أى حنيفة ومشهور عن ذكر (الاحتياط واقع عليه) فيصدق أن يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان (والنصوص دالة عليه) أى على كونه ركنا (وذكروا) أى ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص (ما تعلق به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

من الاشاعة) قلت ان أراد بالطاعة الاقرار باللسان والعمل بالاركان فهو قول مالك والشافعى والاوزاعى وجميع أهل الحديث كما نقله الصاوى وكما قال فى شرح العقائد انه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء والافهه ومذهب آخر قال فى الكفاية وقال بشر بن غياث المريسى وابن الراوندى ان الايمان هو التصديق فحسب الآن التصديق بكون القلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشى الايمان هو الاقرار لكن بشرط المعرفة فى القلب وقال جهنم بن صفوان وأبو الحسين الصالحى من القدرية ان الايمان هو المعرفة (قوله قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا فى الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت هذا دليل من قال ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان (قوله وذكروا ما تعلق به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فن قال لا إله إلا الله فقد عصم من نفسه
وماله الأبحه وحسابه على الله أخرجه الشيخان وفي رواية لهما حتى يشهدوا أن لا إله
إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية أبي داود
والترمذي أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم
وأموالهم الأبحه وحسابهم على الله إلا أن أباداود قال منعوا بديل عصموا (و) من نحو
(قوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره) وقلبه مطمئن بالإيمان (الآية)
جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه (لا كراه) وإذا كان
كافرا باعتبار اللسان) حيث نطق بالكفر (يكون مؤمنا باعتباره) أي اللسان أيضا
(الاتحاد مورد الإيمان والكفر) أي محل ورودهما إذا قاتل بتغير مورد هما (وشرح
في الآية) السابق ذكرها (بأن باب الإيمان للقلب) وبأن باب (الكفر أيضا) له (بقوله)
في إثبات الإيمان (وقلبه مطمئن بالإيمان) وبقوله في إثبات الكفر (ولكن من شرح
بالكفر صدرا) فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (وهو) أي إثبات كل
من الإيمان والكفر للقلب (محل اتفاق بين الفريقين) الأشاعرة والحنفية (فوجب
كون الإيمان بهما) أي بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما مورد الله
(وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا
من أكره جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه وإذا كان كافرا
باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتبار ما لا اتحاد مورد الإيمان والكفر وشرح في الآية
بأن إثبات الإيمان للقلب والكفر أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح
بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط
قلت قوله وقد صرح الخ يؤخذ منه الجواب عن قول الكرامية ويبطل قولهم أيضا بأن

معناه أن قول لا اله الا الله شرط لاجراء أحكام الاسلام حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الآية بأنهم ادا لله على انه لا أثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشبهه قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان على ان من محقق الحنفية من وافق الاشاعة كما نبه عليه المصنف بقوله (الا أن قول صاحب المدة) وهو كما هو أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أي من الحنفية (الايان هو التصديق في صدق الرسول) صلى الله عليه وسلم (فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو) أي قول صاحب المدة (بعينه القول المختار عند الاشاعة) تبع فيه صاحب المدة بأمنصور الماتريدي (والمراد) بالاحكام

الله تعالى جعل محل الايمان القلب لا اللسان بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله كتب في قلوبهم الايمان وبأن قولهم يستلزم اثبات ايمان من نفي الله تعالى ايمانه كما قال في حق المنافق ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واثبات كفر من شهد الله بايمانه كافي حق من أكره على اجراء كلمة الكفر الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان قلت وأبطل قول جههم بأن الايمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فان ضد التصديق هو التكذيب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئاً كذب به ولا من عرف شيئاً صدق به فان أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وأنكروا رسالته قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ونحن لا نعرف أحاداً الا نبياء والملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم فثبتت المغايرة بين المعرفة والتصديق (قوله الا أن قول صاحب المدة منهم) الايمان هو التصديق في صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو بعينه القول المختار عند الاشاعة والمراد

في قولهم اجراء الاحكام هي (أحكام الدين من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودفته في مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح أحكام الدين من الصلاة خلفه ودفته في مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت هذا القول مروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نص عليه في كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ أبي منصور والحسن بن الفضل البلخي والمحققين من أصحابنا ووجه ذلك أن الإيمان عند تعارف أرباب اللسان هو التصديق فحب قال الله تعالى خبرا عن أخوة يوسف عليه الصلاة والسلام وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق وكذا الخبر عن قول فرعون آمنتم له قبل أن أذن لکم أي صدقتم له فعلى هذا الإيمان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى وأنه عمل القلب ولا يتعلق به اللسان والاركان الآن التصديق لما كان أمرا باطنا لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالافرار أمانة على التصديق وشرطا لاجراء الاحكام كما قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ومن أطلق اسم الإيمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المقصود منه في اللغة ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه في اللغة وفيه إبطال اللسان ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام ما الإيمان بقوله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إلى آخر ما ذكر وروى أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك فإذا قالوا آمنا مؤمن قال نعم فلو كان الإيمان اسما للموراء التصديق لكان تفسير النبي صلى الله عليه وسلم إياه بالتصديق خطأ وقوله نعم كذبا والقول به باطل واستدل هؤلاء المحققون على أن الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان بوجوه * أحدها أن الله سبحانه وتعالى فرق بين الإيمان وبين

المقاصد ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض أي لأجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه
الاعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وقوله تعالى انما يعمر مساجد
الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وقوله تعالى يؤمنون بالله ورسوله ويجاهدون
في سبيل الله الآية إلى غير ذلك من الآيات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن
أفضل الأعمال قال إيمان بالله لاشك فيه وجهاد لا غلول فيه وجمع مبرور وكذا في حديث ابن
مسعود رضي الله تعالى عنه قلت أي الأعمال أفضل قال الإيمان بالله ورسوله قلت ثم
أي قال الصلاة يليقها قلت ثم أي قال بر الوالدين ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على
الإيمان والعطف يقتضي المغايرة وكذا الإيمان شرط لصحة الأعمال بقوله ومن يعمل من
الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لا محالة وكذا أصبح إيمان النبي صلى الله عليه
وسلم وإيمان أصحابه قبل شروع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولو كانت الأعمال
من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجودا بدون أركانه * الثاني أن الله تعالى جعل محل
الإيمان القلب وقال الامن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وقال ولما يدخل الإيمان في
قلوبكم وقال كتب في قلوبهم الإيمان ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد لا محل العمل
* الثالث أن الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبيرة قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص فسمى قاتل النفس عدوا وعدوا بما لم يؤمن قال في شرح العقائد ولا يخفى أن
هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركائز حقيقة الإيمان بحيث أن تاركها
لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب أن هاركن من الإيمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلت قال العلامة
حافظ الدين البرازي أن هذا خروج عن محل التراجع ومخالف للكلام الفريقين فإن الكل
نصوا على الخلاف في أن الإيمان هل هو تصديق وقول وعمل أو تصديق وقول أو تصديق

الاعلان والاعطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاجتماع الايمان فانه
فقط والقول شرط لاجراء الاحكام وعلى ما ذكر يرتفع الخلاف ولا يحتاج الى الاستدلال
وقوله كما هو مذهب الشافعي ليس كذلك فان الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي
والاوزاعي أن الايمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعني التصديق والقول والعمل
وقال العلامة جلال الدين جارا الله قوله بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان هذا في
غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع فعند فوات بعضها يفتوت ذلك المجموع اذا المجموع
ينبغي بانتفاء جزئه قلت والدليل على صحة ما قال الامام حافظ الدين انه قيل من قبلهم
فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غير ما
كان مقبولا لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه فلزم أن يكون فعل
الواجبات ايمانا وأجيب من قبل مخالفهم بأننا لانسلم أن الايمان لو كان غير الاسلام لما
كان مقبولا وانما يكون كذلك لو كان الايمان ديننا لكن ليس كذلك لان الدين انما يقال
لمجموع الاركان المعتمدة لا التصديق والايمان عبارة عن التصديق والله أعلم وقالوا الاقرار
شرط لاجراء الاحكام لاجز من حقيقة الايمان ولهذا يكتفي في العمرة ودلالة أن
الاقرار ليس بايمان أن الله تعالى نقي الايمان عن قال من المنافقين آمنوا كما قال الذين
قالوا آمنابا فواهم لم تؤمن قلوبهم وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ومن حيث المعقول أنه لا وجود لشيء
الابوجود دركه والانسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى الى أن مات بل الى
الابد وانما يكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار في كل لحظة
فدل أنه مؤمن بمجموعه من التصديق القائم بقلبه الدائم بقصد أمثاله لكن الله تعالى أوجب
الاقرار ليكون شرطا لاجراء أحكام الدنيا اذ لاوقوف العباد على ما في القلب فلا بد لهم
من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما في الضمائر فجري أحكام الآخرة على التصديق

يكنى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على) أنه
 يلزم المصدق (أن يعتقد أنه متى طوبى به أى به فان طوبى به فلم يقر فهو) أى كفه عن
 الاقرار (ككفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسر ربه) أى فسر وترك
 العناد بأن يعتقد أنه متى طوبى بالاقرار أى به هذا كلام تفصيلي في ضم الاقرار الى
 التصديق ركناً أو شرطاً وأما ضم غيره مما هو شرط جز ما فقد نبه عليه بقوله (وبالجملة فقد
 ضم الى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الايمان (أو) الى التصديق (بهما)
 أى بالقلب واللسان (في تحقق الايمان وثباته أمور) رفع بقوله ضم نائب عن الفاعل
 (الاخلاق بها) أى بتلك الامور. (اخلال بالايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل
 نبي) كذا في نسخ المتن وهو سهو واللائق حذف الكاف بأن يقال وقتل نبي عطفاً على
 السجود أى وترك قتل نبي (أو الاستخفاف به أو) الاستخفاف (بالصنم والكعبة)
 ولو عطف الجميع بالواو وأعاد الباقى الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك
 الاستخفاف بالصنم وترك الاستخفاف بالكعبة فيذكر باستقلال ترك الاستخفاف
 بكل منهما بالحكم لكان أولى (وكذا) أى وكما مر من أن ارتكاب أحد الامور محض
 بالايمان ومتركبه كافر (مخالفة ما أجمع عليه) من أمور الدين بعد العلم بأنه يجمع عليه
 (وانكاره) أى انكار ما أجمع عليه (بعد العلم به) أى بأنه يجمع عليه فقوله بعد العلم

بدون الاقرار حتى إن من أقصر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل
 النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة
 والله تعالى أعلم (قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقد أنه متى طوبى به
 أى به فان طوبى به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسر ربه) قلت
 هذا مسلم والله تعالى أعلم (قوله وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق
 الايمان وثباته أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل
 نبي أو الاستخفاف به أو بالصنم والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به)

بهم يتعلق بكل من المخالفة والانتكار وقيد الامام النووي انتكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترط في معرفته الخاص والعام لا كانتكار أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص هو مارواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها) أي ذكر الاخلاصات السابق ذكرها (اذا وجد ذلك) الاخلال (دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال) يعني الامام أبو القاسم المسار الى (لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان) لانه جمع للضدين (ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه) الامور التي تمدها كفر (قد ثبت) أي يوجد ويتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وانما يصدر عنه (اغلبة الهوى) فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان (والمقطوع به) في تحقيق معنى الايمان أمور الاول (ان الايمان وضع) أي موضوع (إلهي) من عقائد واعمال

قلت قوله وبالجملة فقد ضم لا يعلم من ضم فقد ذكر جميع المذاهب في ماهية الايمان والله تعالى أعلم (قوله أو بهما) يعني التصديق والاقرار (قوله في تحقيق الايمان واثباته) قلت ان أراد حقيقة ابتداء ممنوع اتفاقا وان أراد بقاء فليس الكلام فيه (قوله قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها) اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال لاستحالة ان يقضى السمع بكفر من معه الايمان) قلت مسلم وبه نقول والله تعالى أعلم (قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى) قلت ومن أين لنا أنه مصدق فان الشارع اعتبر في اثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط لانها لا تكون الامطابقة لما في نفس الامر اذ لا يعقل غرض في فعلها اختيارا غير الكفر فلا يتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق فانها قد تطابق الباطن وقد لا لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق وعلى هذا

(أمر) الله سبحانه (بعباده) أى أمرهم بالتلبس به اعتقاداً وعملاً (ورتب على فعله) أى التلبس به (لازماً) لا يتخلف عنه وذلك اللازم (هو ما شاء) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الأبد (و) رتب سبحانه (على تركه) أى ترك التلبس بذلك الموضوع (ضدّه) وهو ما شاء من شر (بلا انقضاء وهذا) الضدّ وهو شقاء الأبد (لازم الكفر شرعاً) (و) الأمر الثانى (أن التصديق بما أخبر به النبي) صلى الله عليه وسلم (من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره) مما أخبر به كالشجر والجزء والجنّة والنار (انما كان) ذلك التصديق (على سبيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أى مفهوم الإيمان فقوله من مفهومه خبر إن في عبارته (و) الأمر الثالث (أنه) قد اعتبر في ترتيب لازم الفعل (أى التلبس بذلك الموضوع الذى أمر به العباد بغير الإيمان) (وجوداً موعدهما) أى عدم تلك الأمور (مترتب ضدّه) ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى أنه يترتب الضدّ

كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده على ثلاث فرق فقط ليس رابعة كما روى الامام الاعظم عن الحارث بن سويد قال أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل مظهر التصديق ومسرّ مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسرّ مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسرّ التكذيب فهو منافق (١) يرضى بالإيمان وروى ابن أبى شيبة مثله عن ابن مسعود سأله رجل أشهدك الله أنعم أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف مؤمن السريّة ومؤمن العلانية وكافر السريّة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريّة قال فقال عبد الله اللهم نعم فاعتمد هذا دون ما في شرح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى يعنى التصديق لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانكار كافر ضناً أحد اصدق بما جاء به النبي صلى

الذي هو شر بلا انتضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر وجودها الترتيب
ذلك اللازم ويترتب على علمها منه (كعظيم الله تعالى) تعظيم (أنبيائه وكتبه
وبينه) المحرم (وزك) عطف على تعظيم أي وكرك (السجود للصن وضوءه) أي هو
السجود للصن من الافعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضا على تعظيم أي وكالانقياد
(وهو الاستسلام الى قبول أو امره ونواهيه) سبحانه وتعالى (التي هو) أي ذلك
الاستسلام (معنى الاسلام وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على)
تلازم الايمان والاسلام بمعنى (أنه لا ايمان) يعتبر (بلا اسلام وعكسه) أي لا اسلام

الله عليه وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنا بالاختيار أو سجد للصن بالاختيار فجعله
كافر الماروي أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وقوله
والمقطوع به أنه وضع الهى أمر به عباده وترتب على فعله لازم ما هو ما شاء من خير بلا انتضاء
وعلى تركه ضده بلا انتضاء وهذا لازم الكفر شرعا وان التصديق بما أخبر به النبي
صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من
مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدم مهمات ترتب ضده كعظيم الله
تعالى وأنبيائه وكتبه وبينه وزك السجود للصن وضوءه والانقياد وهو الاستسلام
الى قبول أو امره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام * قلت تقدم أن المروى عن
أبي حنيفة رحمه الله أنه التصديق فقط وان هذا أصح الروايتين عن الأشعري وتقدم دليل
هذا وإبطال ما عده (قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على أنه
لا ايمان بلا اسلام وعكسه) قلت وخالفهما الحشوية وأصحاب الطواهر وشبهتهم قوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وكذا النبي صلى الله عليه وسلم
أجاب في سؤال الايمان غير ما أجاب في سؤال الاسلام فدل أن الاسلام غير الايمان
واسئذل أهل الحق بأن الاسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور

بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته والإيمان لما كان عبارة عن تصديق
 الله تعالى فيما أخبر به على لسان رساله فأنما يتحقق ذلك بقبول أوامر ونواهيه فلم يتصور
 أن يكون الانسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما وقد أخبر الله تعالى في كثير من آي القرآن
 بما يدل على اتحاد الإيمان والاسلام منها قوله خبرا عن الملائكة فأخبر جنانم كان
 فيهم من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقال خبرا عن قوم موسى بقوله يا قوم
 ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وكذا قوله تعالى ان تسمع الامن يؤمن
 بآياتنا فهم مسلمون وقوله في آية أخرى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال في آية
 أخرى فان أسلموا فقد اهتدوا الى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما بحقيقة
 أنهم مالمو كائنا غيرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر فنقول ساحكم من أسلم ولم
 يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخره فان ثبت لاحدهما ما ليس بثابت للآخر
 والاثبت بطلان قوله ولان الناس كفوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث
 فرق مؤمن وكافر ومنافق وليس فيهم رابع فالمسلم من أى الفرق كان لا يصح ان يقال
 من الكافرين فان قال كان مؤمنا ترك مذهبه وان قال من المنافقين فيكون الاسلام هو
 النفاق عنده فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا
 فلن يقبل منه وكذا يجب أن يكون مر ضيا لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام ديننا
 والجواب عما تعلقوا به أن الله تعالى لم يخبر عن اسلامهم ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أى
 استسلمنا في الظاهر مع الإنكار يقولنا فيكون المراد اظهار الاسلام من أنفسهم بدون
 حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما أنواه مر ضيا مقبولا
 عند الله تعالى بما تلوينا من الآيات وبالإجماع ليس كذلك وأما حديث جبريل عليه
 الصلاة والسلام قلنا ذكر في بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الاسلام فأجاب بما أجاب
 وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي

يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر (فيمكن اعتبار هذه الامور) أي التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر (أجزاء المفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم) الذي هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء (عند انتفاؤها لا انتفاء الايمان) بانتفاء جزئه (وان وجد) جزؤه الذي هو (التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع) أي أموراً اعتبرت جعلتها ووضع بارزاتها لفظ الايمان (هو) أي التصديق جزء (منها) أي من تلك الامور التي عبر عنها بقوله مجموع (ولا بأس به) أي بالقول بأن الايمان تنقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار

خفيفة عن علقمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر أن جبير بن سألته عن شرائع الاسلام فتكون هذه الرواية تفسير للرواية المطلقة الدليل عليه أن المناققين كانوا يأتون بجميع ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الاسلام ولم يستحقوا ما وعده المسلمون فعلم أنه أريد بذلك شرائع الاسلام قلت رواية محمد بن أحمد أخرجه في كتاب الآثار ورواها عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو في مسانيدهم من طرق ورواها عن أبي حنيفة أيضاً الامام أبو يوسف والحسن بن زياد وزفر وداود الطائي وجزرة بن حبيب المقرئ وخالد بن سليمان وحكيم بن زيد والفضل بن موسى الشيباني وأسد بن عمرو وأبو معاوية الضرير وبنون بن بكير وأبو يحيى الجاني وسعيد بن أبي الجهم وأيوب بن هاني ومصعب بن المقدام وبنار بن قيراط والهياج بن بسطام ومسروح بن عبد الرحمن والجراح الشهرستاني ومحمد بن خالد الرضوي وروى بهذا اللفظ من غير طريق أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخرجه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون (قوله) فيمكن اعتبار هذه الامور أجزاء المفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفاؤها لا انتفاء الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع هو منها ولا بأس به

خلافه كما سيأتي (فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الإيمان شرعا) أى من جهة الشرع وبالأصطلاح المفهوم منه (تصديقا خاصا) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي (وهو) أى التصديق الخاص (ما يكون) تصديقا (بأمور خاصة) كالوحدانية والبعث والخزاء والرسول والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة إلى الإيمان (و) اعتبر فيه شرعا أيضا (أن يكون بالغالى حد العلم أن منعنا إيمان المقلد) أى منعنا صحته (والا) أى وأن لم نمنع صحة إيمان المقلد (فالجزم) أى فالمعتبر حينئذ في الإيمان الجزم (الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض) سواء كان لوجوب من حسن أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لوجوب كاعتقاد المقلد (وهو) أى الإيمان (في اللغة أعم من ذلك) لأنه التصديق القلبي مطلقا خوفا من له لوط أى صدق وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق وقوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا عطف جملة على جملة أى ويمكن اعتبار الأمور المضمومة إلى التصديق المعتبرة معه أجزاء للإيمان على هذا القول (شروط الاعتبار) أى الإيمان (شرعا) وهو القول المقابل له (فينتفى أيضا لا تنفائها الإيمان مع وجود التصديق بحليته) واللسان إذا الشرط يلزم من عدمه عدم الشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعا (شروط الثبوت اللازم الشرعى

فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول) وفي نسخة مفهومه الأول (إذ قد اعتبر الإيمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغالى حد العلم أن منعنا إيمان المقلد والا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك) قلت قد تقدمت جميع المذاهب في ماهية الإيمان وليس هذا منها وقد تقدم أيضا ما يقتضى خلافه والله تعالى أعلم (قوله ويمكن اعتبارها شروط الاعتبار شرعا فینتفی أيضا لا تنفائها الإيمان مع وجود التصديق بحليته ولا يمكن اعتبارها شروط الثبوت اللازم الشرعى

فقط) أى دون ملزومه وهو الايمان (فيتنق) أى فيتنق ع على اعتبارها شروطا لازما
دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (عند انتفاء ما مع قيام الايمان) الملزوم (لان الفرض ان
عند انتفاءها) أى انتفاء تلك الامور (ثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على
ما ذكرناه) فيما سبق (فيثبت ملزومه وهو الكفر) اذا الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما
واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم
لثبوت لازم ذلك الضد (واعلم أن الاستدلال) الذى به يكتسب التصديق القلبي (ليس
شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار) الذى عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى
صححو الايمان المقلد ومنعه كثير) وهم المعتزلة كذا فى العمد والبدائية وغيرهما ونقل

فقط فيتنق عند انتفاء ما مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفاء ما ثبت ضد لازم
الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت هذا نحو ما تقدم
للولى شارح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الى آخر ما نقلناه عنه
وقد تناهوا هو المعتمد فى الباب وان وجود علامة التكذيب لا يجامع التصديق فى نظر
الشارع ومن البدع فرض فرقة رابعة وهى كافر عند رسول الله وعند المؤمنين مؤمن عند
الله تعالى لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده ثلاثة
لارابع لها على أن هذا فرض عبث فى مقتضى العقل ومستحيل فى نظر الشرع والله تعالى
أعلم (واعلم أن الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صححو الايمان
المقلد ومنعه كثير) قلت قال فى الكفاية قال عامة المعتزلة ان المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو
هاشم انه كافر قالوا انما يحكم بإيمانه اذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل
العقلى وأمكنه مجادلة الخصوم وقد رعى دفع الشبهة الواردة عليه وقال أبو الحسن
الاشعرى شرط صحة إيمانه ان يعرف كل مسألة بدلالة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه
بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغنى وأبو

المنع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال الأستاذ أبو القاسم القشيري أنه افتراء عليه وقد
 عبد الله الحليمي ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي ولكن إذا بنى اعتقاده
 على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم معرفته بدلالة المجزأة أنه صادق فهذا القدر كاف
 في صحة إيمانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة إلى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الإيمان
 وكونه نافعاً بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو
 مؤمن حقا وإن لم يعرف دليله وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعي والشافعي
 وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر ومن المنكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان
 والحارث بن أسد المجاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ
 الإمام أبي منصور رحمه الله تعالى وشبهة المعتزلة في ذلك أن الإيمان ادخال النفس في
 الأمان يقال آمنه فأمن وأما يكون هو دخلا في الأمان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل
 العقلي بحيث يأمن عن الوقوع في الشبهة فإذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من
 أن يكون مخدوعاً أو ملبساً عليه فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل إيمانا وقال الأشعري
 شرط صحة الإيمان بمعرفة الدليل بقلبه بهذا القدر يقع الإيمان فلا حاجة إلى أن يعبر
 عنه بلسانه وقال أبو الحسن الرستغني شرط صحة الإيمان أن يبني اعتقاده على ما يصلح
 أن يكون دليلا في الجلة حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن
 عرف بحكم المجزأة أنه رسول صح إيمانه فأما بدونه فلا وهذا لأن التصديق لا بد وأن يكون
 عن علم ومعرفة ولا علم مع هذا المقلدان العلم الحادث إما أن يكون ضروريا أو استدلاليا
 والعلم بالله تعالى ليس بضروري ولا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم وبدون العلم
 لا يتحقق له التصديق وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالإيمان
 فينبال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالإيمان أن الإيمان عبارة عن التصديق فأن من
 أخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع أحد أن يقول آمن به أو آمن له قال الله تعالى خبرا عن أولاد

أشار المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله (وقل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ
كلام العوام في الاسواق محشور بالاستدلال بالحوادث) أي يجدونها (عليه) أي على
وجوده تعالى (وعلى صفاته) من العلم والارادة والقدرة وغيرها (والتعليد مثلها هو أن
يعقوب وما أنت به مؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بصدق فأذا صدق المقلد من أخبره عن
الله تعالى وصفاته صار مؤمنا وقوله ان الايمان بإدخال النفس في الامان قلنا بلى ولكن اذا
لم يقرن بالخبر ولم يعتد بكامة الباء أو اللام كما اذا قيل آمن فلانا فما اذا قيل أخبره فلان
يكذافاً من به أو آمن له لا يراد به الا التصديق وتحققه أن هذا المؤمن يقال آمن بالله
ورسوله ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الامان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فينبغي
أن يقال آمن بنفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون ادخال النفس في الامان ثم لو كان
مشتقاً من الامان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الامان وهذا لان طريان الشبهة على
المستدل يمكن فلم يكن المستدل أيضاً مدخلا نفسه في الامان فينبغي أن لا يكون مؤمناً
وقوله لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة قلت انما شرط العلم والمعرفة ليتوصل
بهما الى التصديق فانه هو المأمور به فاذا حصل ما هو المقصود كان آتياً بالمؤمن به فيخرج
عن عهدة الامر والدليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أن المؤمن بالانبياء والملائكة
ولا يعرفهم باعيانهم وكذا أنؤمن بجميع أحوال القيامة فبحسب الحساب والميزان والصراف
ولا نعرف كيفية هذه الاحوال وأوصاف الميزان والصراف ولا يقدر ذلك في جهة
التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به كما نطق به
القرآن العزيز الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم
ليكنون الحق وهم يعلمون فثبتت المغايرة بين المعرفة والايمان (قوله وقل أن يرى
مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشور بالاستدلال بالحوادث
عليه وعلى صفاته والتقليد مثلها هو أن

يسمع الناس يقولون إن الخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده
 لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنهم وتكبرا) بالموحدة
 أى تعظيما (لشأنهم عن الخطأ) لكثرتهم ووافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فاذا
 حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أى نقيض ما أخبروا به (فقد قام)
 المكلف الذى حصل له ذلك الجزم (بالواجب من الايمان) من بيانية أى الذى هو الايمان
 (اذ لم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو
 حصول ذلك الجزم فاذا حصل) المكلف (ما هو المقصود منه) أى من الاستدلال فقد تم
 قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال) أى بتركه (لان

يسمع الناس يقولون ان الخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده
 لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنهم وتكبرا الشأنهم عن
 الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من
 الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا
 حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت فى هذا شيء لان العوام اذا كان عندهم
 استدلال فالذى يسمع الناس يقولون الخ هو من العوام فلا يكون مقلدا ثم هذا يشبه
 المستدل بما هو فى معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلدا فالاولى تقرير الكفاية وهو أن هذا
 الخلاف فى أن ايمان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق فى حق من نشأ على شاطئ الجبل ولم
 يحاط الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتفكر ولم يتأمل فى ملكوت السموات والارض فأخبره
 انسان بما يقتض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تأمل وتفكر فأما من نشأ فيما
 بين المسلمين من أهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار ويتفكر فى
 ملكوت السموات والارض آناء الليل وأطراف النهار ويسبح الله تعالى عند كل ريح
 عاصف وبرق خاطف ورعد باهر وفور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن
 حد التقليد) قوله ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لان

وجوبه) أى الاستدلال (انما كان ليحصل ذلك) الجزم (فلذا حصل سقط هو) أى وجوب
الاستدلال الذى هو وسيلة اذ المعنى لاشتغال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير
أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه) ترك الاستدلال (فان صح) مانقه هذا البعض
من الاجماع (فبسبب) أى فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أى معرض (للعروض
التردد) للقلد بعد جزمه وذلك (بمعروض) أى بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف
الاستدلال) المحصل للجزم (فان فيه) أى فى الاستدلال (حفظه) أى حفظ الجزم عن
عروض التردد بعده وقوله (ولأن) عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل
ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان وهو أن (الصحابه) رضى الله عنهم (كأنوا يقبلون
ايمان عوام الامصار التى فتحوها من العجم) بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم صادرا
(تحت السيف) ولأن حين استدلال (أولوا فقه بعضهم بعضا) بأن يسلّم زعيم منهم مثلا
فيواقفه غيره (وتجوز زجلهم اياهم) أى حمل الصحابة عوام الامصار أو حمل البعض
السابق بالايان البعض الموافق له (على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التى اذا
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا) الخلاف فى ماهية الايمان

وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على
عصيانته فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف
الاستدلال فان فيه حفظه ولان الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التى فتحوها
من العجم تحت السيف أولوا فقه بعضهم بعضا وتجوز زجلهم اياهم على الاستدلال
بعيد في بعض الاحوال التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت
قوله ولان الصحابة الخ دليل ثان على صحة ايمان المقلد وقوله وتجوز زجلهم الخ ايراد شبهة
وجوابها والله تعالى أعلم (قوله ثم بعد هذا)

(اختلفوا)

(اختلفوا في التصديق) القائم (بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان) على قول (أو تمامه) أي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (أهو) أي التصديق (من باب العلوم والمعارف أو) هو (من باب الكلام النفسي فقليل بالاول) وهو انه من باب العلوم والمعارف (ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه) الصلاة (والسلام) حقيقة (ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في أي كثيرة) كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تنهodon يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع أي ودفع أيضا بأن (الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم بما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلام من الدعوى وظهور المعجزة (فلازم نفسه عند ذلك) أي عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم

اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أو هو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقليل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في أي كثيرة وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم بما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلازم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت قوله جزء مفهوم الايمان يعني على قول البعض أو تمامه على قول المحققين (قوله من باب العلوم والمعارف) يعني من مقول الكيف النفسي (قوله أو من الكلام النفسي) يعني مقول الفعل النفسي (قوله قليل بالاول) واليه يؤول تحقيق

(وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى) وعبارته فى الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامسح العلم فانا أو نحن أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد اهـ (قال صاحب الغنية اختلف جواب) الشيخ (أبى الحسن) الاشعرى (فى معنى التصديق) الذى هو تمام حقيقة الايمان عنده (فقال مرة هو المعرفة بوجوده) تعالى (والهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير

العلامة سعد الدين على ما بأتى ان شاء الله تعالى (قوله ودفع الخ) قلت انما يريد لو سلم أن العلم الذى حصل لاهل السبب هو التصديق الذى وضع بارائه اسم الايمان شرعا لكنه فى حيز المنع وانما يريد أيضا على القائلين بأنه تمام المفهوم فأما عندهم فنقول انما قطع بكفرهم لعدم جزمه مفهوم الايمان وهو الاقرار أو الاقرار والعمل (قوله وبأن الايمان الخ) هذا دفع بوجه آخر وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما بأتى ان شاء الله تعالى (قوله وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى قال صاحب الغنية اختلف جواب أبى الحسن فى معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده والهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاء القاضى فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقرار أو الاقرار ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلا بد فى تحقق الايمان من المعرفة أعنى ادراكه مطابقة دعوى النبى للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستحقاق لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به فمخوفا علم أنه لا إله إلا الله والمراد اكسبه بفعل أسبابه فلو وقع العلم دفعا اختاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظير بل اذا حصل

انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها) هذا الثاني قد (ارتضاء القاضي) أبو بكر الباقلاني
(فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالقول أجدد) منه بالعلوم والمعارف

كذلك كفي ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد اليه وذلك التكليف اليكائن لتعاطي
أسباب العلم انما هو لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله ثم جعل بعض
أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق وأطلق
بعضهم اسم المترادف على الاسلام والايمان والاطهر انهما متلازمان المفهوم فلا يكون
ايمان في الخارج شرعا بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وان التصديق قول للنفس غير المعرفة
لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل
لمقولة الفعل فزعم خروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق
وثبت اعتبارهما شرعا في الايمان إما على انهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره
شرعا وهو الوجه اذ في الاول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان
بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم شرعا لحواز الشرطية الشرعية واذن ظهر ثبوت
التصديق مع الكفر لانه لا يتجدد مانعا في العقل من أن يقول جبار عنيد لبي كريم صدق
بلسانه مطابقة الاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من
تتبع القصص فان بعضا يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضا يفيد قصد قتل
بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه وتعالى سلم كما قصد عوج ابن عتق (والجبار الذي أغراه
مع اعترافهما بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام على ما تنفيذه القصة فلا يكون وجوده نحو
هذا اذ الاعلى انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم
اعتباره منحييا شرعا والايمان وضع الهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء
مع التصديق) قلت لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن ان التصديق هو المعرفة
بوجوده والهيته وقدمه والظاهر ان الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة

(ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اه وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عنه
 آتفا (أنه) أي التصديق (كلام النفس مشروط بالمعرفة) يلزم من عدمها عدمه لان
 الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي
 للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها (ويحتمل أنه) أي التصديق هو (المجموع) المركب
 (من المعرفة و) من (ذلك الكلام النفسي) فيكون كل منهما ركنا من الايمان (فلا بد في
 تحقق الايمان) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة أعني ادراك
 مطابقة دعوى النبي للواقع ومن) أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن (والانقياد لقبول
 الاوامر والنواهي المستلزمت) ذلك الاستسلام والانقياد (للاجلال) أي لاجلال الله
 تعالى (وعدم الاستخفاف) بأوامره ونواهي. وهذا الاستسلام الباطن وبعبارة الحق في
 كلامه على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لابد مع المعرفة من

بالاختيار لانها هي التي تكون تصديقا للمعرفة التي ذهب اليها جهنم وبعض القسرية
 لان أيا حنيفه رجه الله أبطل أن تكون ايمانا كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا وانه قد أطبق
 العلماء على بطلانه (قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة)
 قلت لم يظهر لي لان الشيخ أبا الحسن قال يتضمن المعرفة والمشروط لا يتضمن الشرط (قوله
 ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فلا بد في تحقق الايمان من
 المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد
 لقبول الاوامر والنواهي) قلت وهذا أيضا لم يظهر لي لان الاستسلام والانقياد ليس من
 القول النفسي والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن
 المعرفة أنه التركيب الخبري النفساني المتضمن للاذعان للنسبة الواقعة في الخبر وقوله ولا
 يصح بدونها أي لا يكون تصديق بدون الاذعان والقبول لتلك النسبة والحاصل ان الشيخ
 أبا الحسن فسر مرتبة بما هو من مقول الكيف ومرتبة بما هو من مقول الفعل والثاني مرتضى

الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن (لما ذكرنا) فيما مر (من ثبوت مجرد تلك المعرفة)
 أي الاتصاف بها (مع قيام الكفر) يعني اتصف بها كما مر بيانه (و) من ثبوت مجرد المعرفة
 (بلا كسب واختيار فيه) (و) بلا (قصد اليه) كما مر. ثم عليه من وقعت مشاهدته على من
 ادعى النبوة وأظهر المعجزة (ومع هذا) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا
 قصد اليه (يتعلق ظاهر التكليف به فهو) قوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد
 اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود
 والوحدانية وتوجيه الحواس إليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤتى
 إلى المقصود (حتى لو وقع العلم) لانسان (دفعيا) من غير ترتيب مقدمات (احتاج) من وقع
 له ذلك (إلى تحصيله) أي ذلك العلم (مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم) كالولي
 سعد الدين في شرح المقاصد فإنه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي
 مباشرة الأسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك
 القاضي وصاحب الغنية والله تعالى أعلم (قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة فمع
 قيام الكفر) قلت عني بتلك المعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع وقد قدمت أنها
 ليست التصديق الذي هو معنى الايمان قال العلامة سعد الدين ليس حقيقة التصديق
 أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخير والخير من غير اذعان وقبول وقال في المعرفة التي
 تكون تصديقا وحصوله للكفار المعادين المنكرين ممنوع (قوله بلا كسب نحو فاعلم
 أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) قلت تقدم أنه لا يكون العلم بدون اذعان
 تصديقا (قوله فلو وقع العلم دفعيا الخ) قلت حاول بهذا كله اجتماع الايمان الذي
 هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم باطنيا مع الكفر ظاهرا وقد تقدم بطلانه
 بما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده وان فرض هذا فرض
 مستبعد ومستحيل شرعا والله تعالى أعلم

وقد يكون بدونه كن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادرا كذا هذا المعنى أعنى كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يغيب في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (تظر) لان حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للقصد مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي (بل) الوجه أنه (اذا حصل كذلك) أى دفعيا (كنى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد) الباطن (اليه وذلك التكليف السكاث لتعاطي أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو) أى العلم (سقط ما وجوبه لاجله) أى لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها (ثم) هذا كلام فى مفهوم الاسلام (جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد) بالباطن (الذى هو معنى الاسلام) لغة (دائلا فى معنى التصديق) وعليه فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان (وأطلق بعضهم) أى بعض أهل العلم (اسم المرادف على الايمان والاسلام) وكأنه يعنى صاحب التبصرة فانه قال الايمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلاما يدل على تلازم مفهوميهما الاتحاد هما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله (والاظهر انهما) أى الايمان والاسلام (متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان فى الخارج) معتبرا شرعا (بلا اسلام ولا اسلام) معتبرا شرعا (بلا ايمان) (والاظهر) (أن التصديق قول للنفس) ناشئ (عن المعرفة) تابع لها كذا فى بعض النسخ بلفظ عن وفى بعضهم غير المعرفة وهو الملا ثم تعليقه بعده بقوله (لان المفهوم منه) أى من

التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق) باللسان أو القلب (إلى القائل وهو فعل) لسانی
أو نفسانی (والمعرفة) ليست فعلا تامها (من قبيل كيف المقابل لقوله الفعل فلزم
خروج كل من الاتقياد الذي هو الاستسلام) من (المعرفة عن مفهوم التصديق)
لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان (وثبوت اعتبارهما) شرعا (في الايمان) إما على
أنهما جزآن لمفهومه شرعا أو على أنهما (شرطان لاعتباره) لإجراء أحكامهما (شرعا) فلا
يعتبر شرعا بدونهما (و) هذا الثاني (هو الأوجه في الأول) وهو كونهما جزآن لمفهومه
(بإلزام النقل) أي نقل الايمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي (وهو) أي النقل
(بلا موجب) أي بلا دليل يقتضي وقوعه (منتف) لأنه خلاف الأصل فلا يمار إليه
الابدليل ولا دليل بل قد كثرت في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب إليه
بدون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فأنما هو عن متعلق الايمان
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل عن الايمان أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الخ حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل أعاده بقوله
أن تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق
بأمر خاصة فهو تصديق بتلك الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي (وعدم تحقق الايمان
بدونهما) أي بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم) أي مفهوم
الايمان (شرعا) يجوز الشرطية الشرعية) أي يجوز أن يكونا شرطين للايمان شرعا
وحقيقته التصديق بالأمور الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الأمور هي ما علم محي محمد صلى
الله عليه وسلم به ضرورة كما مر (وإذا) بالتكوين عوض عن الشرط المحذوف أي إذا تقرر
أن كلامنا الاتقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وإن تحقق عدم الايمان
بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة بدونهما فيثبت
(مع الكفر) الذي هو ضد الايمان أي مع الحكم بكفر من قام بذلك التصديق كما مر

التنبية عليه (لأننا نجد ما نعا في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد لبي كريم صدق بلسانه مطابقا) هذا القول (لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى) أي هوى نفس لذلك القاتل (بل قد وقع) ذلك القتل (كثيرا على ما يظهر) أي يطلع (عليه من تتبع القصص فإن بعضها) أي بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أي الانبياء (مع العلم) أي علم القاتلين (بنبوتهم) لظهور المجزآت لهم كإوقع في يحيى وزياد عليهم الصلاة والسلام (وبعضها) أي القصص (يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك) أي الاعتراف بنبوة ذلك البعض (غير أن الله سبحانه سلم) ذلك المقصود بالقتل (كإقصاء عوج) هو ابن عتق هو (والجبار الذي أغراه) بالسيد موسى (مع اعترافهم بنبوة) السيد (موسى عليه) الصلاة والسلام (على ما نفيه القصة) المستورة في قصص الانبياء وبعض التفاسير (فلا يكون وجود فهو هذا) الفعل (دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ) أبو القاسم الاسفرايني (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هناك بالامام (بل) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي عن قام به التصديق (على عدم اعتباره) أي التصديق (منجبا) له (شرعا) من عذاب الكفر الخلد (والإيمان) كما هو أنه المقطوع به (وضع الهوى له) أي لاله سبحانه و (تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء) من الأمور (مع التصديق)

(قوله لا نأخذ ما نعا قليا من أن يقول جبار عنيد لبي كريم صدقت بلسانه الخ) قلت إذا صدق الرسول فيما جاء به عن الله وأقر بلسانه فهو مؤمن فإذا قتل النبي فماذا يكون قلنا زال الإيمان لأن ترك القتل شرط بقاء الإيمان فحق وجدنا ذلك كالحرمية في النكاح ومن زعم بقاء الإيمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي صلى الله عليه وسلم ومن كذب النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون صادقا في الواقع فالذي قاله الاستاذ أبو القاسم هو الضواب والله أعلم (قوله والإيمان وضع الهوى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء مع التصديق) قلت لازمه الذي قدمناه ما شاء الله تعالى من خير بلا انتفاء وهذا يترتب

وقد مر أنه يكفر من استخف بنبي أو بالصحف أو بالكعبة وهو مقتضى الاعتبار تعظيم كل
 منها لأن الله جعله في رتبة عليا من التعظيم غير أن الخفية اعتبر وامن التعظيم المنافي
 للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبر غيرهم (ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف)
 المذكور (كفر الخفية) أي حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من
 المنتهكين) الذين يجترؤون بهتك حرمات دينية (لدلائلها) أي لدلالة تلك الألفاظ والأفعال
 (على الاستخفاف بالدين كإصالة بلا وضوء عدايلي) قد حكموا بالكفر (بالمواظبة على
 ترك سنة استخفافا بهم بسبب أنها انما فعلها النبي زيادة واستقباحها) بالجر عطا على
 المواظبة أي بل قد كفر الخفية من استقبح سنة (كمن استقبح من) انسان (أخرج عن
 بعض العامة تحت خلقه أو) استقبح منه (احقاء شاربها فان قلت) قد فسرت الاسلام
 بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما قسره به الشرع (فقد صرح) نبينا (عليه) الصلاة
 والسلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال (أن تشهد
 أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ) وهو وصوم رمضان
 وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل أهامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان
 والحج من الاسلام (قلت لاشك) في (أنه) أي الاسلام (يطلق على ذلك) أي ما ذكر من
 الاعمال شرعا (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا (وما نسبناه

بوعده تعالى على حصول التصديق عند من يكتفي به في حصول الايمان والامور التي
 ذكرها تصلح أن تكون شروطا للبقاء كما قدمناه والله أعلم قال الامام العلامة في شرح
 التأويلات في قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن
 بالله واليوم الآخر الآية انه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الايمان في آخر هذه السورة وهو
 قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله لا تفرق بين أحد من رسله أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الايمان بهذه الاشياء

له) أى للإسلام (من ملازمته مع الايمان) كما قدم أنه الاظهر وفى التعبير جمع مع المفاعلة
انتقاد والاولى أن يقال من ملازمته للايمان (أو الاتحادية) عند من أطلق انهما
مترادفان (هو) أى الملازمة والاتحاد (بما) أى بالمعنى الذى (ذكرنا) وهو الاستسلام
والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور فى قوله عليه) الصلاة والسلام) وتقيم الصلاة وتؤتى
الزكاة وهو الاعمال (فلا يلزم) الاسلام بهذا المعنى (الايمان بئى ينفك عنه الايمان)
اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أى
الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الايمان (لاشترط الايمان لصحة
الاعمال) فلا تنفك هى عنه (بل العكس) اذ لا تشترط الاعمال لصحة الايمان (خلافاً
للمعتزلة) وأما الخوارج فهى عندهم جزء المفهوم (أى مفهوم الايمان (على ما قدمناه)
عنهم أول الخاتمة) (النظر الثانى متعلقه) إما أن يكون فى الكلام حذف أى النظر الثانى
فى بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف اليه
وهو متعلق مقامه أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثانى
متعلق الايمان يعنى التصديق (متعلق الايمان) أى ما يجب الايمان به (ما جاء به محمد

وان كل مؤمن آمن بهذه الاشياء وقوله تعالى ان الذين آمنوا تفرقوا لان الايمان بالله
تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به وبما أخبر به أن المؤمن من آمن بهذه الاشياء وأن
رسوله حق والله حق وملائكته حق وأن لا تفرق بين أحد من الرسل فإلى يوحى التصديق
بهذه الجملة لا يكون ايما نابا لله تعالى وإليه يرجع ذلك فى حق اليهود والنصارى لانهم فرقوا بين
الرسول بقوله لا يؤمنون ببعض ونكفروا ببعض وفرقوا أيضاً بين الكتب حيث آمنوا ببعض
ونكفروا ببعض فلا يكون منهم الايمان بالله تعالى على التحقيق وان وجد من حيث
الصورة (قوله ولا اعتبار التعظيم المتألف للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة الخ) قلت
لأنه يشترط البقاء كما قدمنا والله تعالى أعلم (النظر الثانى متعلقه)

رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادي) أي أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (على) أي أمر المقصود منه العمل (وأعني) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقيقة العمل) أي اعتقاده أنه حق وصدق كما أخبر به صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل هذين) يعني الاعتقادي والعملي شيء (كثير) جدا (انحصار ما في الكتب الكلامية) دواوين (السنة) هو تفاصيلهما (لأن المقصود عما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات وما وردت به السنة الاعتقادات) والعمل (فأكتفي بالاجال وهو أن يقر بأن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله) أقرارا صادرا (عن مطابقة جناته واستسلامه) لسانه والحنان القلب كما في الصحاح (وأما التفاصيل فما وقع منها (في الملاحظة) أي ملاحظة المكلف بعين بصيرته (بأن جذبه) أي المكلف (جاذب الى العقل) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (وجب اعطاؤه) أي اعطاء ذلك الأمر التفصيلي (حكمه) المتعلق به خاصة (من وجوب الايمان) فيجب الايمان (به) تفصيلا (فان كان) ذلك الأمر التفصيلي (مما ينبغي بحده الاستسلام أو يوجب التكذيب) للنبي صلى الله عليه وسلم فيه (فبحده) المكلف (كفر) أي حكم بأنه كافر (والا) أي وان لم ينف بحده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (فسق) بإحده (وضلال) أي حكم بأنه فاسق ضال (فما) أي فالذي (ينبغي الاستسلام) فهو (كل ما قد مناه عن الخفية) من الالفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف (وما) ذكرناه (قبلة من قتل نبي) إذا (الاستخفاف أظهر فيه) أي في قتل النبي يعني ان قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة من المتهمين كما مر من استقبح احفاء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها (وما) أي والذي (يوجب التكذيب) هو (بجد كل ما ثبت عن النبي) صلى الله عليه وسلم (ادعاء ضرورة) أي بحيث صار العلم بكونه ادعاء ضرورة كما بلغت والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية) و) حال

(غيره) عن لم يشهدا (في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل
اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا) أى الشاهد وغيره (فيه)
أى في وجوب الايمان به (كالايان برسالة محمد) صلى الله عليه وسلم (وما لبثهم من
وجود الله تعالى) أى وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (وانفراده) تعالى (باستحقاقه
العبودية على العالمين) اذ هو مالكهم حقيقة لانه الذى أوجدهم من العدم (و) هذا
الانفراد (هو معنى نفي الشريك) في استحقاق العبودية (و) هو معنى (التفرد بالالوهية
وما يلزمه) أى ما يلزم التفرد بالالوهية (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالقدم وما عنه
ذلك) أى وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالتخلق) أى إيجاد
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالتخلق من
كونه تعالى حيا عليا قديرا مريدا) على ما مر في الركن الثاني من أن ثبوت استناد جميع
الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقه واثر تبيينها يستلزم قدرته تعالى
وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض
آخر منها بوقته الذى أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس الالهي هو الارادة (و) ما جاء به
صلى الله عليه وسلم من (أن القرآن كلام الله وما يتضمنه) القرآن (من الايمان بأنه تعالى
متكلم سميع مرسل لرسول قصمهم علينا ورسلا لم يقصمهم) علينا (منزل الكتب) على
من أنزلها عليه من الرسل في ألواح أو على لسان الملائكة (وله عباد مكرمون وهم الملائكة)
جمع ثلاث على الاصل كشمائل وشمال وهو مقاب للمالك بتقديم الهمزة من الالوكة
وهي الرسالة أى موضع الالوكة غلب في الاجسام النورية المبرأة من الكدورات
الجسمانية القادرة على التشكيل بالاشكال المختلفة (وانه) أى ومن الايمان بأنه تعالى
(فرض الصلاة والصوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الاركن) أى أركان الاسلام من
الزكاة والحج (وانه) تعالى (بحي الموفى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وان) تعالى (حرم

الربا والمجور والتمار وهو المبسر ونحو ذلك مما جاء في هذا) مما تضمنه القرآن أو تواتر
 من أمور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره من
 لم يشاهدها (وما) مبتدأ أي الذي (لم يجيء هذا المجيء) أي مجيء مما تضمنه القرآن أو تواتر
 من أمور الدين بأن لم يتواتر (بل نقل آحادا) وخبر المبتدأ قوله (اختلافاه) أي اختلف
 فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره (في كفر الشاهد) لحضرة النبوة (بجده اثبتون
 التكذيب منه) اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه
 وإن لم يعلمه من بعده وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (ما لم يدع صارفا) عن حمل ما صدر
 منه على التكذيب (من نسخ ونحوه) بيان لما صارف (دون الغائب) الذي لم ينقل إليه إلا
 آحادا فلا يكفر به (حتى يكفر الشاهد) لحضرة النبوة بالبناء للفعول أي يحكم بكفره
 (بأنكاره سؤال الملئكين) بعد الموت (و) إنكاره (إيجاب صدقة الفطر) لسماعه كلا
 منهما من النبي صلى الله عليه وسلم (ويفسق) بالبناء للفعول (الغائب به) أي بأنكاره كلا
 منهما (ويضلل) بالبناء للفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقبل بالتكفير)
 أي تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) إنكاره (السؤال أيضا لتواتره) معنى كما قدمنا
 أول هذا التوضيح والتجبه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره
 مطلقا وقوله (لأنه) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر وهو
 أن الغائب (ما لم يسمعه من فيه) أي من فم النبي صلى الله عليه وسلم (لم يكن ثبوت من
 النبي قطعا) أي على وجه القطع (فلم يكن إنكاره تكذيبا له بل) كان تكذيبا (لرواة أو
 تغليبهم) من غير موجب (وهو) أي ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة
 الموثوق بعد التهم وضبطهم لما يروونه وتغليبهم من غير موجب (فسق وضلالة) لا كفر
 (اللهم إلا أن رد استحقاقها كان) أي لكونه (انما قاله النبي) صلى الله عليه وسلم ولم
 (قوله اختلافه) أي الشاهد للحضرة النبوية والغائب عنها

ينزل في القرآن صريحا (فيكفر) لاستخفافه بجناب النبي صلى الله عليه وسلم (وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة) أي لم يصل إلى أن يعلم من الدين ضرورة (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصليبية (باجتماع المسابن فظاهر كلام الحنفية الا كفار يجعده لانهم لم يشترطوا) في الاكفار (سوى القطع في الثبوت) أي ثبوت ذلك الامر الذي يتعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة (ويجب حله) أي حل الاكفار الذي هو ظاهر كلامهم (على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا) لا على ما يعلم المنكر ثبوته قطعا وجهه بذلك (لان مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون) أي انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا (أما اذا لم يعلم) ثبوت ذلك الامر الذي أنكره قطعا (فلا) يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم (الا أن يذكر له أهل العلم ذلك) أي أن ذلك الامر من الدين قطعا (فيلزم) بفتح اللام والجيم أي يتمادى فيما هو فيه عناد فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحل وقع امام الحرمين فانه قال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لا تكفر من رد أصل الاجماع وانما بدعوه ونضله وأول اطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ثم حله قال فانه يكون راد الشرع اه والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من يحد جمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن يحد جمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن يحد جمعا عليه ظاهر النص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف اه وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أول كتاب القصاص أطلق بعضهم أن مخالف الاجماع يكفر والحق أن المسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لمخالفة

الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي الخلق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن
 أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع وأخذ من قول من قال أنه لا يكفر
 مخالف الاجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط بمرّة لان حدوث
 العالم مما اجمعت فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب
 مخالفة النقل المتواتر بسبب مخالفة الاجماع (وأما النبري من كل دين يخالف دين
 الاسلام فانما شرطه بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا
 اتباعه (لاجراء احكام الاسلام) عليه (من الصلاة خلفه ودفعه في مقابر المسلمين الى آخر
 احكام المسلمين) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (في حق) متعلق بالمصدر
 وهو اجراء أي انما شرطه بعضهم لاجراء احكام المسلمين في حق (بعض أهل الكتاب الذين
 يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمداً عليه) الصلاة والسلام انما أرسل الى المشركين
 من العرب أو غيرهم) لا الى أهل الكتاب كاليسوية من اليهود وهم أتباع أبي عيسى
 (قوله وأما النبري من كل دين يخالف دين الاسلام الخ) قلت قال في السير الصغير باب
 ما يصير به الكافر مسلماً أصلاً أن الكافر اذا أقر بخلاف ما اعتقده يحكم بإسلامه لانه
 لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان لانهم من بواطن الامور ومن كنوناتها
 والبواطن لا تجعل مناط الربط الاحكام بها بفعل اقراره الصادر عن عقل وعرفان علماً
 على عقيدة الجنان فاذا صدر اقراره على خلاف ما اعتقده استدلتنا على أنه بدل اعتقاده
 تبدلنا من الكافر على (١) ثلاثة ضروب عبدة الاوثان وعبدة التيران والمشرک في الربوبية
 والمنكر للوحدانية كالثنوية والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كالهدود والنصارى
 والجاحد للربوبية والمشرک فيها اذا قال لا اله الا الله يحكم بإسلامه وكذلك لو قال نشهد أن
 محمد رسول الله أو قال أسلمنا أو قال آمنا بالله لانه أقر بما هو مخالف لاعتقاده وانقل عما
 هوديته فجعل ذلك دليلاً على ايمانه قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس

الاصحاب في اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل فلا يكتفى في اسلام
من يعتقد ذلك بالاثبات بالشهادتين فقط بل لابد ان يأتي بمابدل على براهته من كثر دين
يخالف الاسلام بان يأتي بلفظ البراهة أو يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق * واعلم
ان اعتقاد العيسوية وشيوخهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله
عليه وسلم ينضمّن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره بأنه رسول الله
الى الناس كافة العرب وغيرهم فاخراج البعض من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه
اعتقادهم من عصمته فيكون ابطال الاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى
يقولون انه يبعث في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح
الوسيط هذا وقول المصنف ان هذا التبري انما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل
الكتاب يؤذن بأن الاكتمافى حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محمل وفاق وليس كذلك
فالعمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد اباحة أمر علم تحريره من الدين ضرورة
أو تحرير أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما
اعتقده وان اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد أن محمد رسول الله جامع بيني
التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء أحكام الاسلام (لا) بالنسبة (لثبوت الايمان) له
واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى (فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد) أى أتى بالشهادتين

حق يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا من دماءهم وأموالهم الابحقتها وحسابهم على
الله وعلى هذه المناقبة وكل من يدعى الدين اذا قال لا اله الا الله يحكم باسلامه لان ذلك
دليل اسلامه واستسلامه واتباعه الله تعالى وكذلك لو شهد برسالة محمد صلى الله عليه
وسلم أو قال أنا على دين الاسلام أو على الحنيفية فهذا كله اسلام وأما المقر بالوحدانية
والمنكر للرسالة أصلا من أهل الكتاب كاليهود والنصارى اذا قال لا اله الا الله لم يكن مسلما
لانهم كانوا يجحدون الرسالة فلم يقرروا بخلاف ما اعتقدوا ولم ينفقوا عما دينوا واذا شهد

(فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري) بالرفع على الفاعلية واعتقاده
مفعول مقدم ووجه الزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية
يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا (ولم يشترطه
بعضهم) أي بعض العلماء منهم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق هذا أيضا كما
لا يشترط في حق غيره كالنوى والوثني اذ يكفي من كل منهما بالشهادتين (لأنه
عليه الصلاة والسلام كان يكفي بالشهادتين) أي من أهل الكتاب مطلقا (وقد
نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه) أي في اسلامه المنقول في
البخاري (زيادة على التشهد) أي الاتيان بالشهادتين (و) نقل أيضا (غير ذلك)
أي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (ما يكاد انكاره أن يكون
انكارا للضرورة وجواب) عن هذا (بأن كل من كان بحضرته) صلى الله عليه وسلم من
كتابي أو مشرك فقد (سمع منه ادعاء عموم الرسالة) لكل واحد (فأشهد أنه رسول
الله لزم نصديقه) اجالا (في كل ما يدعيه) وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا دلالة
المجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن الله عز وجل وما يدعيه عموم الرسالة وقد علم وهذا
(بخلاف الغائب) عن حضرته صلى الله عليه وسلم (فانه لم يسمع منه) ادعاء عموم الرسالة
(فتمكنت الشبهة في اسلامه) أي دخوله في الاسلام (بمجرد التشهد لجواز أن ينسب
الى الناس الاقتراف في ادعاء العموم) أي عموم الرسالة (جهلا) منه (بثبوت التواتر
عنه) صلى الله عليه وسلم (به) أي بالعموم (هذا وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها
المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل اختلف فيها) هل التصديق بها داخل في مسمى
الايمان حتى يكون انكارها كفرا أو ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسألة
بالرسالة الحمد صلى الله عليه وسلم يكون مسلما على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل
على جاره اليهودي يعوده فقال اشهد أن لا اله الا الله وأني رسول الله فنظر الرجل الى يمينه
فقال له أبوه أجب بأب القاسم فشهد بذلك ومات فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذي

شبهة (و) هي أنه (قد اختلف) أى اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض
العقائد (بعد الاتفاق) منهم (على ان ما كان من أصول الدين وضرورياته) وهذا
العطف كالتفسير أى من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (يكفر المخالف فيه) أى
يحكم بكفره بخالفته فيه (كالقول بقدوم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي العلم) أى علمه
تعالى (بالجزئيات) وكلها من ضلالات الفلاسفة (ومن هذا المهيض) أى الطريق
الواضح البين في تكفير من قال به (اثبات الايجاب) بالذات الذى هو نفي الفعل بالاختيار
والمشبهة (لنفيه) أى القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياره) سبحانه وعدم
الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك) أى
من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدأ أخبر بقوله
(كنفى مبادئ الصفات) مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم أثبتوا هذه
الصفات مع نفيهم مبادئها التي هي العلم والقدرة ونحوهما (و) نفي (عموم الارادة) لكل
كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة ان الشر غير مرادقه تعالى (والقول بخلق القرآن)
كما قولونه أيضا (فذهب جماعة) تفصيل لاجال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين
فما ليس من ضروريات الدين بيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (الى تكفيرهم)
بذلك لان نافي مبادئ الصفات وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق
القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من قال القرآن
مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الا في ذكره أما
على الاول والثاني فهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس أحده من أهل
أعنى بنى نسبة من النار ثم قال لأصحابه تناولوا أحاكم ومن يقر منهم برسالة محمد صلى الله
عليه وسلم ولكنهم يزعمون أنه رسول الى العرب لا الى بنى اسرائيل كما في بلاد العراق
ويشكون بظاهر قوله تعالى هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم فمن يقر منهم برسالة

القبله ليجهله تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلى عالم
 قادر خالق السموات والارض وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان
 أحاد الأئمة علماء فلا يكفر منكره أو يقال المراد بالخلق المخلوق أي المقتضى وليس محل
 نزاع لأن قائله كافر قطعاً (وذهب الأستاذ أبو اسحق الأسفري إلى أن تكفير من كفرنا
 منهم) أي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا (أخذ بقوله عليه الصلاة والسلام) فيما رواه
 الشيخان (من قال لأخيه يا كافر فقه دباء) أي رجع (به) أي بالكفر (أحدهما) وفي
 لفظ لهما إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقه دباء أي بصفة الكفر أحدهما ان كان كما قال
 والاربعين عليه قال الامام أبو الفتح القشيري في شرح العمدة في اللعان كأنه يعني
 الأستاذ يقول الحديث دل على أنه يحصل الكفر لأحد الشخصين إما المكفر أو المكفر
 فإذا كفر في بعض الناس فالكفر واقع بأحدهما أو ناقطع بأنني لست بكافر فالكفر راجع
 اليه اه (وقيل) انما يكفر المخالف في عقيدة (إذا خالف إجماع السلف) على تلك العقيدة
 (وظاهر قول الشافعي وأبي حنيفة) رجحهما الله تعالى (انه لا يكفر أحد منهما) أي
 لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو
 المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب
 مقالات الاسلاميين اختلاف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل
 بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين الآن الاسلام يجمعهم ويجمعهم
 اه وقال الامام الشافعي رضي الله عنه أقبل شهادة أهل الأهواء الانطوائية لانهم
 يشهدون بالزور ولو اقيمهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكايته عنه
 محمد صلى الله عليه وسلم لا يكون مسلماً حتى يبرأ عن دينه مع ذلك أو يقر أنه دخل في
 الاسلام وكذلك لو قال أسلمت أو أنا مسلم أو مؤمن لا يحكم باسلامه لانهم يدعون الاسلام
 فان المسلم المستسلم للحق المنقاده وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه فلا يكون مطلق هذا

الحاكم صاحب المختصر في كتاب المتقى وهو المعتقد (وان روى عن أبي حنيفة) رحمه الله
ما ظاهره خلافاً من (انه قال لهم) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية
(اخرج عنى يا كافر) فليس تكفيراً لهم (حسلاً) لقول أبي حنيفة يا كافر (على
التشبيه) لهم بالكافر بجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد وان اختلف
الاصلاح في العلم من الدين ضرورة (وهو) أى القول بعدم تكفير أحد من المخالفين
المذكورين (مختار) الشيخ أبي بكر (الرازي) ونقله عن الكرخي وغيره من أئمتهم
(ولكنه) أى المخالف فيما ذكر (يبدع) بمخالفته (ويفسق) أيضاً (في بعضها) أى
يحكم بأنه مبتدع لاحدائه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض
مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصير لاحتمال دليل فيحكم بفسقه (بناء على وجوب
اصابة الحق فيها) أى في مواضع الاختلاف في أصول الدين (عينا وعدم تسوية الاجتهاد

اللفظ في حقهم دليلاً على الاسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك وكذلك لو قال هدت من
اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الاسلام لا يحكم باسلامه لانه يحتمل انه
تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية أو على عكسه فاذا قال مع ذلك دخلت في الاسلام
خيفة تذيير ل هذا الاحتمال وقد قال بعض مشايخنا اذا قال دخلت في الاسلام يحكم
باسلامه وان لم يتبرأ عما كان عليه لان في لفظه ما يدل على دخول حادث منه في الاسلام
وذلك غير ما كان عليه واستدل لنا بهذا اللفظ أنه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخي
في مختصره لو اعترف اليهودى انه على دين الاسلام أو قال أنا مسلم قال أبو حنيفة رحمه الله
أولاً لا يكون هذا اسلاماً منه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله اذا قال اليهودى أو
النصرانى أنا مسلم وقد أسلمت سئل عنه أى شيء أراد بذلك ان قال أردت تولد دين النصرانى
واليهودا والدخول في دين الاسلام كان مسلماً فاذا قال أردت بقول أسلمت أى على الحق
ولم أرد بذلك رجوعاً عن ديني لم يكن مسلماً لساينا والله أعلم

في مقابله) أى في مقابلة ما هو الحق عينا (بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها) فإن
 الاجتهاد فيها سائغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد (وههنا
 تفاصيل) لم يقل بالتكفير بالخالفه فيه (واختلافات) في مسائل منه (لاتليق بهذا
 المختصر) اطولها ومنها أن المعتزلة أنكروا إيجاد الباري تعالى فعل العبد فجعله بعضهم
 كالجمائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالجنى واتباعه وجعلوا
 العبد قادرا على فعله فهو ثابت للشرى كقول المجوس فالإيمان والكفر عندهم من فعل
 العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لإجماع متقدمي الأمة على الإتيان إلى الرب تعالى
 أن يرزقهم الإيمان ويحببهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق
 ﴿ النظر الثالث ﴾ في حكم الإيمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول
 الاستثناء فيه وبقاءه مع النوم ونحوه (فيه مسائل) أربع لهذه الأحكام المسئلة
 (الاولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) رجعهم الله تعالى (لا يزيد
 الإيمان ولا ينقص) وهذا القول (اختره من الأشاعرة امام الحرمين) جمع (كثير
 وذهب عامتهم) أى أكثر الأشاعرة (إلى زيادته) أى الإيمان (ونقصه قيل) والقائل
 الامام فخر الدين الرازى وغيره (الخلاف مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان
 وعدمه) أى عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الاول) وهو أخذ الطاعات
 في مفهومه على وجه الركبة كما تقدم نقله عن الخوارج أو على وجه
 التكميل كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الإيمان (بزيادتها) أى الطاعات
 (وينقص بنقصاتها وعلى الثانى) وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان
 (النظر الثالث في مسائل الاولى) قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص
 واختاره من الأشاعرة امام الحرمين وكثير وذهب عامتهم إلى زيادته ونقصه قيل الخلاف
 مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص

(لا) أى لا يزيد ولا ينقص (لأنه اسم للتصديق الجازم مع الأذعان) أى القبول باطنا كما
 قدمناه (وهذا) المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصي) اليه (وفيه) أى فيما
 قيل من هذا البناء (نظير) قال بزيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق
 لظواهر (من الأدلة) كقوله تعالى زادتهم إيماناً (من قوله تعالى في سورة الانفال وإذا تلئت
 عليهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى في سورة التوبة طامأ الذين آمنوا فزادتهم إيماناً
 ونحوه) كقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً (والذين اهتدوا زادهم هدى وآياتهم
 تقواهم ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) (وعن ابن عمر) رضى الله تعالى عنهما (قلنا يا رسول
 الله إن الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل
 صاحبه النار) رواه أبو اسحق الشعبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن
 جبيب بن عيسى بن فرس عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر

بنقصانه وعلى الثاني لأنه اسم للتصديق الجازم مع الأذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات
 ولا المعاصي وفيه نظير) قال بزيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر
 كقوله تعالى زادتهم إيماناً ونحوه (عن ابن عمر) قلت يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص
 قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار قالوا ولا مانع
 من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من أجل البداهات
 إلى أخفى النظريات القطعية (ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خطب بقوله
 تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قباي) قلت قوله فيه نظير يعنى في قوله وعلى الثاني
 لا (قوله لظواهر الخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان قلت حق القائلون النظرى أن
 يذكر دليل المذهب المنصور ثم دليل خلافه ثم الجواب عنه قلنا إنه لما صدق الله تعالى
 فيما أخبر من الأزل إلى الأبد على الجملة فقد آمن به وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة
 والنقصان لأن ما لا ينتهى لا يتزايد في ذاته فتصديقه أيضاً لا يتزايد في ذاته ولا ينقص

(وقالوا) أى القائلون بأن الايمان مجرد التصديق (لامانع) عقلا (من ذلك) أى
من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا (بل اليقين الذى هو مضمون
التصديق) لكونه أخص من التصديق (بتفاوت قوة) أى من جهة القوة (فى نفسه)
وله فى القوة مراتب مبتدئة (من أجلي البديهيات) ككون الواحد نصف الاثنين
منتهية (الى أخفى النظريات القطعية) التى منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوتة
(قال) السيد ابراهيم (الخليل) على نيناو (عليه) الصلاة والسلام حين خوطب
بقوله تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فطلب الترقى فى الايمان وسيأتى
تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي بما يزيد المقام وضوحا (والحنفية ومعهم امام
الحرمين وغيره) وهم بغض الاشعرية (لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هى)
أى تلك الجهات (غير نفس الذات) أى ذات التصديق (بل بتفاوته) أى بسبب تفاوت
الايمان باعتبار تلك الجهات (بتفاوت المؤمنون) عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب
تفاوت ذات التصديق (وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال ايمان كل ايمان
جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه
لا يقتضيه) أى لا يقتضى ما ذكر من المساواة فى كل الصفات بل يكفى لإطلاقه المساواة
فى بعضها (فلا أحد يسوى بين ايمان أحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء) من كل
وجه (بل يتفاوت) ايمان أحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء (غير أن ذلك
التفاوت) هل هو (بزيادة ونقص فى نفس الذات) أى ذات التصديق والأذعان القائم
بالقلب (أو) هو تفاوت لا بزيادة ونقص فى نفس الذات بل (بأمور زائدة عليها فنعوا)
يعنى الحنفية وموافقهم (الاول) وهو التفاوت فى نفس الذات (وقالوا ما يتخايل) أى
ولهم ظاهر قوله تعالى فزادهم ايمانا الخ (قوله والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره
لا يمنعون الزيادة الخ) تحرير لرحل النزاع (قوله فنعوا الاول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة
ونقص فى نفس الذات (قوله وقالوا ما يتخايل الخ) رد وتأويل لما ذكره القائلون بالزيادة

يظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أي من حيث القوة في ذاته (انما هو راجع الى
جلاته) أي ظهوره وانكشافه (فاذا ظهر القطع بمحدث العالم بعد ترتيب مقدّماته)
المؤدية اليه (كان الجزم السكّات في قولنا الواحد نصف الاثنين) والاولى أن
يقال كالجزم في حكمنا بدل في قولنا (وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا) وهو أن
العالم حادث (كان مبرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر) وهو أن الواحد نصف
الاثنين (خصوصا مع عزوب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم أي غيبته
عن الذهن (فيتخيل أنه) أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى) ليس بأقوى
في ذاته (انما هو أجلي عند العقل فتحن) معشر الخفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية
المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها
لاماهية لها ولا جزم ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جرثها و (لو سلمنا ثبوت
ماهية المشكك) فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدّة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم
والتاخر (و) لو سلمنا (أن ماهية التفاوت) في افراد المشكك (شدة كشدة البياض
السكّات في الثلج بالنسبة الى) البياض (السكّات في العاج) وقوله (مأخوذ) خبر ثان لان
أي ولو سلمنا ان ماهية التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة الى
خصوص محل) كالثلج (لانسلم أن ماهية اليقين منه) أي من المشكك الموصوف بما
ذكر (لعدم ما) أي دليل (يوجب) أي يلزم عنه القول به (ولو سلمنا ان ماهية اليقين
تفاوت لانسلم أنه) يتفاوت (بمقومات الماهية) أي أجزائها (بل بغيرها) من الامور
والنقصان (قوله ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم أنه بمقومات الماهية بل بغيرها)
قلت بسطه أن الامام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم الاظهر أن نفس التصديق يزيد
بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم بحيث
لا تعتبرهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض قلوبهم منسرحة وان اختلفت عليهم

الخارجة عنها العارضة لها كالالف للتكرار ونحوه (وقد ذكروا) يعنى الحنفية وموافقهم فى الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أى الايمان (يتفاوت بأشراق نوره) أى بزيادة أثره فى القلب (و) زيادة (تسماته فان كل زيادة أشراق نوره هو زيادة القوة والشدة) فيه (فلا خلاف فى المعنى) بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والتسايف لذلك (اذ يرجع النزاع الى أن الشدة والقوة التى اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانها هل هى داخلية فى مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجة) عنها (فقد اتفقنا) معشر المثبتين لتفاوت الايمان والتسايف له (على ثبوت التفاوت) فى الايمان (بأمر معين والخلاف فى) خصوص (نسبته) أى نسبة ذلك الأمر المعين (الى تلك المساهية) بدخوله فى مقوماتها أو خروجه عنها (لأعبورية) لانه ليس خلافاً فى نفس التفاوت (وان كان زيادة أشراقه) فى القلب (غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن الخواارج) أى الأمور الخارجة عن ماهية الايمان (التي يثبت بها) أى بتلك الأمور الخارجة (التفاوت) فى الايمان (ما ذكره امام الحرمين حيث قال) فى الارشاد فى جواب سؤال (النبي) من الانبياء صلى الله عليه وسلم (يفضل من عداه) فى الايمان (باستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك (يعنى) الامام باستمرار التصديق (توالت أشخاصه) لانه عرض لا يبق زمانين وتوالت أشخاصه (لاستمرار مشاهدته) الدليل (الموجب) للتصديق (و) استمرار مشاهدته (الجلال والكمال) يعين البصيرة (بخلاف غيره) أى غير النبي (حيث يعزب) أى يغيب (عنه) ذلك تارة الاحوال وأما غيرهم من المؤلفين ومن يلوّنهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يشك عاقل فى أن تصديق الصديق رضى الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ولهذا أورد البخارى قال ابن أبى مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل قلنا لانسلم أن الزيادة بمقومات ماهية

فلا يشهد (ويحضر) أخرى فيشده (فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من
الايان لا يثبت لغيرهم الابعضا) فيكون ايمانهم لذلك أكثر (فاستمرار حضور الجزم
قديمخال) أى بظن (زيادة قوة في ذاته) أى ذات الجزم (وليس اياه) أى وليس ذلك
الاستمرار زيادة قوة (أو اياه) أى أو يكون زيادة قوة (و) لكن (ليمن داخلا) فى
حقيقة الايمان (على ما رددناه) أى أتينا به من الترييد الذى ذكرناه (آنفا) أى قريبا
بقولنا هو زيادة ونقص فى نفس الذات أو بامور زائدة عليها مع الكلام على ذلك (والى
هذا) الذى ذكرناه من تأويل الزيادة (ترد الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الاتى)
التي سردنا عدد منها فيما مر (و) من (الحديث) الذى قد مناه (وقول) سيدنا (على
رضى الله تعالى عنه لو كشف الغطاء) أى عن الامور المغيبة من الحشر والنشر والحساب
ونحوها بأن شاهدتها واقعة (ما زددت) بسبب وقوعها (يقينا) بها (الظاهر) بالرفع
نعت لقول أى قول على الذى هو ظاهر (فى تصور زيادته) أى اليقين لان قوله ما زددت
يقينا يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة (الى الزيادة) والمراد ما تضمنته من الزيادة
الى الزيادة (بما قلنا) أى بالمعنى الذى قلنا وهو ما تحصل بامور خارجة عن مقومات الماهية
منها ما ذكره امام الحرمين فقوله وقول مبتدأ خبره يرد مقدر اقبل قوله الى الزيادة دل عليه ترد
المذكور (هذا) الذى ذكرناه كما ذكرناه ولكن ههنا سؤال وجواب أشار اليه المصنف
بقوله (ولما كان ظاهر قول الخليل) الخ حاصل السؤال أنه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق
بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له أولم تؤمن قال بلى
الايمان فان النظر الواحد اذا أدى الى جزم يمنع النقيض وصدق هوية فقد حصل له
التصديق والا كان ظنا فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وان كرره ألف مرة مشتل
الاول بلا زيادة وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلا يساويه الجزم الحاصل من نظر
واحد فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت

(ولكن ليطمئن قلبي) يقتضى (عدم الاطمئنان) قبل ذلك (وهو ينافى القطع وعدم التردد) والتحليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالايمان هذا تقرير السؤال وأما الجواب فأشار اليه بقوله (احتج) وهو جواب لما أى لما كان الظاهر لا يصح ان يراد احتج (الى تأويله فقيس) في تأويله (الخطاب) أى بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي (مع الملك) حين قال له الملك أولم تؤمن فقال ما قال (ليطمئن قلبه بأنه) أى الملك المخاطب له (جبريل والتأمل اليسير ينفيه) أى ينفي هذا التأويل أى يبين بطلانه لان الآية مصرحة بأن الخطاب للرب تعالى وأنه المخاطب لابراهيم (وقيل) في تأويله المراد في الآية بقوله ليطمئن قلبي (زيادة الاطمئنان) أى ليزداد قلبي طمأنينة (ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيء فيه ما تقدم) من أن الزيادة في ذات الايمان أو بامور خارجة على ما عرفت تقريره (وقيل) في تأويله (طلب) السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم (حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي) الذي بداهته (سبب وقوع الاحساس به) أى بالاحياء (وهذا) تأويل (حسن) لكنه (لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين) لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص أو لا يزيد ولا ينقص والآية على هذا التأويل لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه (وحاصله) أى حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم (بذلك) أى بالقدرة على احياء الموتى (عن موجه) بكسر الجيم أى الدليل الموجب للقطع (اشتاق الى مشاهدة) كيفية (هذا الامر العجيب الحاررة مثلاً والنور وكذلك النار فانه جوهر مضى محرق وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت اجزاء النار وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية وكذلك شجر القرع لا يزيد على شجر الدلب من حيث الشجرية وكذلك الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملاكية وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل

الذي جزم بثبوته) وضرب ذلك المصنف مثلاً بقوله (كن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة) جمع جنان جمع جنة أى من بساطين كثيرة (بانعة) أى ذات ثمار نضيجة (وأما جارية فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها) أى طلبت منه ذلك (فانها) أى النفس (لا تسكن) عن ذلك الطلب (وتطمئن حتى يحصل منها) أى ما تمنته من المشاهدة (وكذا شأنها) أى النفس (في كل مطلوب) أيها (مع العلم بوجوده) فليس تلك المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق إذا فرض ثبوته وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكن قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول تمتناه من المشاهدة المحصلة العلم البدهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم ﴿ (المسئلة الثانية) في وصف الايمان بأنه مخلوق (لشايخ الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول) وهو القول بأن الايمان مخلوق شكى (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثاني) وهو القول بأن الايمان غير مخلوق شكى (عن البخاريين) منهم وهذا الخلاف صدر (بعد اتفاقهم) يعنى الفريقين (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى) المدينة المعروفة بماوراء النهر (كان الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرقانته) بفتح الفاء وسكون الراء وعين مجمة وبعد الالف نون ولاية من حيث الذكروا أن التفاوت عندنا من حيث المذكور (قوله المسئلة الثانية لمشايخ الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند الخ) قلت وجهة هؤلاء هي حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية في حروف القرآن ووجه البخاريين هي (١) من حجتى عليه فأنقله اليه استنفاً وتيمناً والله الموفق

(١) كذا في الاصل ولعل في العبارة تحريفاً فحررها كتبه مصححه

وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال ممرقند (فكفروا) أى
حكموا بكفر (من قال بخلق الايمان) أى بأن الايمان مخلوق (والزموا علمه) أى
على القول بخلق الايمان (خلق كلام الله تعالى ورووه) أى القول بأن الايمان غير
مخلوق (عن فوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة) وفوح عند أهل الحديث غير معتمد وقال
هؤلاء فى توجيهه كون الايمان غير مخلوق الايمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (لانه
قال تعالى بكلامه الذى ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم به) أى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله (قد قام به مالمس بمخلوق كما أن
من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذى ليس بمخلوق لانه) أى الشأن (بقراءة ما نظمه الغير)
أى ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (لا تنقطع) بتلك القراءة (النسبة) أى
نسبة ذلك النظم المقسود (اليه) أى الى الناظم خطبة كان أو غيرها (بل يقال قال)
فلان (خطبة فلان و) قال (شعره) فتسبب الخطبة الى منشئها والشعر الى ناظمه (و)
يقال (لمن تكلم بكلام) جيد مثلاً ولم ينسب لقائله (هذا ليس كلامه وانما هو كلام
فلان) أى الذى تكلم به أولاً (مع أنه) أى قائله الثانى هو (المتكلم به الآن قال
بعضهم) أى بعض من تمسك بما ذكره للقول بأن الايمان غير مخلوق (يقال فلان تلا
كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فنقرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله
تعالى يصير قارئ الكلام الله تعالى حقيقة لا محذور لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا) أى
بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذى ذكرناه فى توجيه القول بأن الايمان
غير مخلوق هو (غاية متمسكهم وجوهلهم مشايخ ممرقند) أى نسب مشايخ ممرقند
مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذا الايمان بالوفاق من قرأ يقهم هو التصديق
بالحنان والاقرار باللسان وكل منهما فاعل من أفعال العباد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى
بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكرنا) يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم (فى الفقه)

ماهو الزام لهم بطلان متمسكهم وهو (أن مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
 الى آخر الفاتحة اذ لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو) أى الجنب (ممنوع
 من قراءة القرآن قطهر) بهذا الذى ذكره فى الفقه (أن ما وافق لفظه لنظ القرآن
 اذ لم يقصد به القرآن لا يكون قرأناه وكلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ولا يطل وجه
 آخر (و) هو أنه يلزم (أيضا كون كل ذاكر) لله (من القائل سبحان الله والحمد لله)
 ونحوهما (بل كل متمسك فى أى غرض فرض وان لم يوافق) كلامه (نظم القرآن الا
 فى أجزاء) منه (قد قام به) هذا خبر كون أى يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل
 كل متمسك قد قام به (ما ليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى) وذلك ما لا يقوله ذولب
 (اذ منها) أى من تلك الاجزاء (ما) أى جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن
 لا يشتمل كلام على كلمة مثلها) واقع (فى القرآن فان كان قيام ما ليس بمخلوق به)
 أى بالمتمسك لغرض من الاغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الايمان
 بل كل متمسك) يلزم قيام ما ليس بمخلوق به (كما قلنا وان كان) قيام ما ليس بمخلوق به (باعتبار
 قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم) من كون الايمان غير مخلوق (فان المتلفظ
 بالشهادتين اقرارا) أى لاجل الاقرار (بالتصديق) أو حال كون تلفظه اقرارا بالتصديق
 (لم يقصد قراءة القرآن) انما قصد الاقرار بالتصديق (ونص كلام أبى حنيفة) رحمه الله (فى
 الوصية صريح فى خلق الايمان) وليس المراد الوصية التى كتبها العثمان النبى بفتح الباء
 الموحدة وتشديد المشنة فقيه البصرة فى الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التى كتبها
 لاصحابه فى مرض موته حين سألوا أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة
 (حيث قال) فى هذه الوصية (نقر بأن العبد مع) جميع (أعماله واقراره ومعرفة مخلوق) اه
 قال المصنف (ثم نقول الذى نعتقد أن القائم بقارئ القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث)
 خبره والجملة خبر ان وانما حكمنا بان ما يقوم به حادث (لان القائم به ان كان مجرد التلفظ)

وهو المعنى المصدرى (والملفوظ) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (بان كان غير متدبر) لما يتلو
(أصلا وانما يشعر لسانه في محفوظه) حال كونه أى القارئ (غير واع لما يقول أصلا
ولا متعقل معناه فظاهر) أن ما قام به حادث (اذا الاول) وهو التلفظ المراد به معناه
المصدرى (أمر اعتبارى) للاحقيق والاعتبارى حادث لانه مسبوق بما يعتبر به (والثانى)
وهو الملفوظ (معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقا له) وكل ما سبقه العدم فهو حادث
وكل ما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه كما مر أوائل الكتاب (وان
كان) القارئ (متدبرا) لما يتلو (فانما يحدث في نفسه صور معانى النظم) أى
نظم القرآن (ونما يتأثر أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى للقطع بانها) أى
الصور والحادثة في نفس القارئ المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى
(اذا يتصور انفسك ذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (ثم شتان) أى
اقترب (ما بين الصفتين في النوع) لان كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر (فان القائم
بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسى) فقوله الذى فى محل
نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان (والقائم بنفس القارئ) هو (صفة
العلم بتلك المعانى التنظيمية لا صفة) الكلام أرايت قارئ أقموا الصلاة هل (قام بنفسه
طلبها) أى الصلاة أو إقامتها أى الايمان بها قومية لا خلل فى أركانها كلالا شذ فى انه لم يقيم
به طلبها (من المكافين) انما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكافين (وكذا كل
ناقل كلام الغير من أمره) أى من أمر ذلك الغير (ونبيه وخبره لم يقيم بنفسه منه كلام
بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهى أو خبر (فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة
حادثة أعنى) بالقراءة (أصوات القارئ المكتسبة) له (ولذا) أى ولكونها حادثة
مكتسبة (يؤمر بها) أى بإيجادها (تارة) كفى الصلاة أمر ايجاب كقراءة الفاتحة أو
أمر نيب كالسورة معها (وينهى عنها أخرى) كفى حالتى الجنباة والحيض (وكذا

الكتابة) وهي إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها حادثة ولذا يؤمر بها تارة بكافي
 كتابة المصاحف للمنطهسرونينهي عنها أخرى بكافي حالتي الخفاة والحيض (والمشروء)
 باللسنة (المكتوب في المصاحف المسموع) بالاسماع (المحفوظ في الصدور قديم
 وهذا) الذي قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (يقضى قيامه) أي المعنى
 القديم (بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب) الذي هو محل الفهم والتعقل
 (فالجواب انه) أي هذا الذي قاله أهل السنة (ظاهر فيما ذكرت) أيها السائل من
 قيام المعنى القديم بنفس الانسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر بل (تساهلوا في)
 هذا (اللفظ) الذي عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أي بما يدل على تساهلهم (حيث
 أعقبوا هذا الكلام) الذي ذكره أي أتوا عقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع
 المحفوظ (حالا في لسان ولا) في (قلب ولا مصحف لان المراد به) أي بقولهم - المقروء
 (المعلوم بالقراءة) وبقولهم المكتوب في المصاحف (المفهوم من الخط) وبقولهم
 المسموع المفهوم من (الالفاظ المسموعة وهذا) أي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب
 ولا مصحف (تصريح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس حالا في القلب
 وانما الحال فيه نفس فهمه) نفس (العلمية أماما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا
 فيه) متعلق العلم والفهم (هو القديم بل) قد نقل بعضهم) أي بعض أهل السنة
 (أنهم منعوا من) إطلاق القول بمحاول كلامه تعالى (في لسان أو قلب أو مصحف
 وان أريد به) حال إطلاقه الكلام (اللفظي رعاية للادب) لتلايق إلى الوهم لزيادة
 النفس القديمة وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك أمور
 الأول أن قوله لمشايع الخفية خلاف الخ يؤذن بأن الخلاف في المسئلة غير معروف
 لغير الخفية وليس كذلك فقد حكى الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في
 هذه المسئلة ورويناها عنه بطريق متصلة اليه بما فيها من اجازة وعبارته من ذهب إلى

أنه يعنى الايمان مخلوق حارث المحاسبى وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العزير المكي وغيرهم من أهل النظر ثم قال وقد كثر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل
الحديث أنهم يقولون ان الايمان غير مخلوق * الامر الثانى أن الاشعرى مال الى أن
الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله أن اطلاق الايمان فى قول من قال ان الايمان غير
مخلوق ينطبق على الايمان الذى هو من صفات الله تعالى لان من أسمائه الحسنى المؤمن
كما نطق به الكتاب العزيز وإيمانه هو تصديقه تعالى فى الازل بكلامه القديم إخباره
الازل بوحدايته كما دل عليه قوله تعالى اننى أنا الله لا إله إلا أنا ولا يقال ان تصديقه تعالى
محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق فى هذه المسئلة عند
التأمل محل خلاف لان الكلام ان كان فى الايمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب
بمباشرة أسباب محصلة للخلق فلا يتجه خلاف فى كونه مخلوقا وان أريد الايمان الذى
دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لإخباره بوحدايته فى
قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو وقوله تعالى اننى أنا الله لا إله إلا أنا فلا يتجه لاهل السنة خلاف
فى أنه قديم وأما ان أريد تصديقه رساله باظهار المعجزات على أيديهم فهم من صفات
الافعال وقد علم الخلاف فيما بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واطهارها يدل على انه
صدقهم بكلامه فى ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض
الخلاف فى اطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوى الصادق
بالايمان الذى هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذى هو وصف للخلق مكلف به ويكون
القائل بجواز اطلاق أن الايمان مخلوق اعميا نصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة
لانه المتبادر من اطلاقه فى لسان أهل الشرع واحتمال إرادة ما يصدق به وبغيره بعيد
جدا والقائل بعدم جواز منظر الى صدق الايمان على الايمان الذى هو وصف لله تعالى
وان الاطلاق يؤهم القول بأنه مخلوق وهو خطأ وضلال فقد تحقق ما هو محل النزاع قلنا

ليس هذا خلافاً في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحقيقنا لهذا المحل على هذا الوجه من التناقض والجدل (المسئلة الثالثة) اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فنعاه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه قالوا (وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازة كثير) من العلماء (منهم الشافعي وأصحابه) وهذا النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بأن شيخ الاسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابه مفردة على هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اهـ (ولاخلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بنبذه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن ان شاء الله (لشك في ثبوته) أي الايمان (للعال) أي حال التكلم بالاستثناء المذكور (والا) أي وان لا يكن ذلك بأن كان الاستثناء للشك

(قوله المسئلة الثالثة) اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فنعاه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازة كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك الخ) قلت مشي في هذه كما في التي قبل وقد قد من طريق النظر فعليه ما نقول لنا ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه كذا جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ دخل علينا عروى أبو الدرداء فقال يا نبي الله اني أقول أنا مؤمن حقاً فقال يا أبا الدرداء ان لم تغفل حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً واه غبار في تاريخ بخاري ومارواه الحرث بن مالك الانصاري أنه مر بالنبي صلى الله عليه وسلم فقال كيف أصبحت يا حارث قال أصبحت مؤمناً حقاً واه الطبراني في الكبير ورواه البزار من حديث أنس بن مالك وماروى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سئل أحدكم مؤمناً أنت فلا يشك

(كان الايمان منفيا) لان الشك في ثبوته في الحال كفر (بل ثبوته في الحال مجزوم به) دون شك (غير أن بقاءه الى الوفاة) عليه (وهو المسمى بايمان الموافاة) أى الذى يوافق العبد عليه أى يأتى متصفاهة أخرجيانه وأول منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان ذلك) يعنى ايمان الموافاة (هو المعترف فى النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم) بقوله أنا مؤمن ان شاء الله (فى ربطه) أى الايمان فى قوله أنا مؤمن (بالمشيئة وهو) أى ولانه لما اتصف الذات حقيقة بالايمان كان العبد مؤمنا على القطع والبات وكان فى علم الله أيضا مؤمنا لان الله تعالى يعلم كل شئ كما هو فى الحال وان كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة كما أنه يعلم الحى حيا وان علم أنه يموت بعد ذلك ولا يصح أن يقول المتحرك أنا متحرك ان شاء الله تعالى (قوله ولا خلاف بينهم أنه لا يقال للشك) فيه نظر بل هو عندهم للشك على أحد المقامين كما صرح به الامام فخر الدين الرازى رحمه الله ولفظه أما الذين قالوا أنا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان أحدهما ان يكون ذلك لاجل الشك فى حصول الايمان وتقريره عند الشافعى أن الايمان عنده رضى الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك أن كون الانسان آتيا بالاعمال الصالحة مشكوك فيه والشك فى أحد أجزاء الماهية يوجب الشك فى حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا أنه لما كان شاكا فى حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكا فى حصول الايمان قلت وعن هذا قال الامام السفكدرى لا ينبغي للحنفى أن يزج بفتنه من شفعوى المذهب قال الامام فخر الدين فثبت ان من كان قوله ان الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك فى الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف فى اللفظ فقط (قوله بل ثبوته فى الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعترف فى النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم فى ربطه بالمشيئة وهو

إيمان الموافاة أمر (مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) فلا وجه لجواب تركه (الأنه) أى الشأن (لما كان ظاهر التركيب) فى قول القائل أنا مؤمن إن شاء الله (الأخبار بقيام الإيمان) به (فى الحال وقرآن) بالنصب عطف على قوله الأخبار أى كان ظاهر التركيب أمرين الأخبار المذكور واقتراح كلمة (الاستثناء به) أى بالأخبار بقيام الإيمان به فى الحال (كان تركه) أى ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالإيمان فى الحال الذى هو كفر (فكان) تركه (واجبا) لذلك ولما كان هذا الغيا يتشبه عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة المقضى بالتبرك بالمسببة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم فى الحال أما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا بقوله (وأما من علم قصده) إيمان الموافاة وأنه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة (فربما اعتاد النفس) أى نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (التردد) فى الإيمان فى الحال (لكثرة أشعارها) أى لأشعار النفس بواسطة الاستثناء (بتردها) أى النفس (فى ثبوت الإيمان واستمراره وهذه) أى كثرة أشعار النفس بالتردد فى ثبوت الإيمان واستمراره (مفسدة إذ قد يجزألى وجوده)

مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) قلت المقام الثانى وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيمان الموافاة بل قال الامام نجر الدين لسانه وجوده الاول كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بمحصول الاتكسار فى القلب وزوال العجب وروى أن أبا حنيفة قال لقتادة لم تستثنى فى إيمانك قال أتباعا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتي يوم الدين فقال له أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى قال

أى التردد في الثبوت والاستمرار (آخر الحياة الاعتياد) فاعل يجتر (به) أى بذلك التردد
 (خصوصا والشيطان متبطل) أى منقطع مجرد نفسه (بك) أى بسبك ساع في هلاك
 يا ابن آدم (لاشغل له سؤال فيجب) حينئذ (تركه) أى الاستثناء المؤدى الى هذه
 المفسدة وأنت خير بأن اشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف
 المفروض اذ المفروض قصد التبرك لاجل إيمان الموافقة خوفا من سوء الخاتمة وبالله
 التوفيق * (المسئلة الرابعة الايمان باق) حكاه (مع النوم) مع (الغفلة و) مع
 (الغشية) أى الانغماس (و) مع (الموت وان كان كل منها) أى من هذه الحالات الأربع
 (يضاد التصديق) مطلقا حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص (و) يضاد (المعرفة)
 كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة (ولكن الشرع حكم ببقا حكمهما) أى
 التصديق والمعرفة (الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى باطلهما باكتسابهما)
 أى باكتساب أمر (حكم الشرع بمنافاته) لهم على ما عرفته فيما سبق (فيرتفع)
 بهذا الاكتساب (ذلك الحكم) الذى حكم الشرع ببقائه (خلاف المعتزلة في قولهم
 ان النوم والموت يضادان المعرفة) أى فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن وفي عبارة

الرازي كان لفتادة أن يجيب ويقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب
 مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله تعالى أنه تعالى ذكر في هذه
 الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهى الخوف من
 الله تعالى والاخلاص في دين الله والتوكل على الله تعالى والايان بالصلاة والزكاة لوجه
 الله تعالى وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا
 وكلمة انما تنفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع
 على نفسه بهذه الصفات الخمس لاجرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله وروى أن الحسن
 سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسأل عن الايمان بالله

المصنف هناظر من وجهين أحدهما أنه جعل خلاف المعتزلة في أن النوم والموت
يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم أهل السنة مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه
ما هو محل خلاف الثاني أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائمون بسلب الايمان عن
النائم والميت مخالف لما في المواقف ونشرحه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاما لما قال
أن الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم الاجماع على وصف النائم ونحوه بالايمان وعبرة
المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الاجماع ثم ذكر في المواقف
جواب أهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لانه حقيقة
فيه بل لان الشارع يعطى الحكمي حكم المحقق وإلا أي وإن لم يكن الامر كما ذكرنا وورد
عليهم أي على المعتزلة مشقة في الاعمال أي لانها عندهم من الايمان والغافل والنائم ليسا
في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم إلا بان الحكمي كالمحقق
انتهى وقد استدلل المصنف بقياس وصف الايمان على وصف النبوة فقال (واذا قلنا
إن النبوة من الانباء والنبي) بهمز ودونه (معناه النبي عن الله تعالى) وهو بدون الهمزة

وملائكته وكتبه وورسله واليوم الآخر فانا مؤمن وإن كنت تسألني عن قوله تعالى إنما
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوائده لا أدري أنا منهم أم لا * الثالث أن
القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لاسيما اليه فكذا
هذا نقل عن الثوري رحمه الله قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد بانه من أهل
الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود كما لاسيما الى القطع بانه من أهل الجنة فكذا
لاسيما الى القطع بانه مؤمن * الرابع أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن
المعرفة فعلى هذا الرجل إنما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى فأما في نفس الامر فلا
إذا عرفت هذا لم يعد أن يكون المراد بقوله إن شاء الله عائد الى استدامة مسمى الايمان

مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام (فلا شك أنه) أى النبى (ليس منه ثباتى حال النوم ولا مبلغا فى حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه) أى عن الله تعالى (الإمرة واحدة) ولا يرتاب فى ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضا (الاتفاق) واقع (على ان حكم النكاح و) حكم (سائر العود باق بعد فتاء الإيجاب والقبول) الذى هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك (والحاجة فيما نحن فيه) من الايمان (اليه) أى الى بقاء الحكم (أمس) أى كد لان عصمة الدم والمال منوطه به (وأما ان كانت النبوة) بدون همزة مأخوذة من النبوة بفتح التون وسكون الموحدة بمعنى الرفع لىكون معناها (مرتبة من) مراتب (القرب) المعنوى وهو قرب المنزلة عند الله تعالى (خاصة) نعت ثان وبجمله (يقترن بها) فى موضع النعت الثالث أى موصوفة بأن يقترن بها (ايجاب التبليغ عن الله) تعالى (عن أوحى اليه بذلك) أى بأن يبلغ عن الله (إجلالا) مفعول لأجله متعلق بإيجاب التبليغ والمعنى أن إيجاب التبليغ للإجلال (لمن جلله الله) تعالى (ذلك) التبليغ وكفه القيام بأعبائه (فهى) أى النبوة بهذا المعنى (بعينها باقية أبدا وصال الروح) اذ الروح لا تنفى بقاء البدن (والله

واستحضار معناه أمر اذ أعلم من غير حصول ذهول وغدلة وهذا المعنى محتمل * الخامس أن أصحاب الموافقة يقولون بشرط كونه مؤمنا فى الحال حصول الموافقة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول بمجهول فلهذا السبب حسن أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله تعالى * السادس أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل ولو كان مؤمنا فى الحال الا أن بتقدير أن لا يتفق ذلك الايمان فى العاقبة كان وجوده كعدمه ولم تحصل فائدة أصلا فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى * السابع أن ذكر هذه الكلمة لا ينافى حصول الجزم والقطع ألا ترى أن الله تعالى قال لتدخلن

أعلم) قال المصنف رحمه الله (ولتختم) هذا (الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) بأن ذكر أجمالاً ما تقدم تفصيل معظمه فإن في ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعاً للمنفرد بها يحصل به مزيداً تضاعف للقصود بواسطة قرب استحضارها (وهي) أي عقيدة أهل السنة (أنه) أي الرب (تعالى واحد) بمعنى أنه يستحيل عليه قبول الانقسام وأنه لا يشبهه ولا يشبهه في ذات ولا في صفة ولا في فعل (لا شريك له) في الألوهية وهي استحقاق العبادة (منفرد بخلق الذات) بصفاتها (و) خلق (أفعالها) فلا خالق سواه سبحانه (ومنفرد بالقدم) بذاته (و) بصفاته الذاتية) فلا ابتداء لوجوده ولا قدم بذات ولا بصفة سواء سبحانه (وكذا) صفاته (الفعلية) فهي قديمة (عند الخلقية) من عهد الإمام أبي منصور على ما مر (ككونه خالقاً ورازقاً فهو خالق قبل) وجود (المخلوقين رازق قبل) وجود (المرزوقين) أي أن هذا الوصف ثابت له (في الازل) والاشعرية ردوا ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال (وصفات ذاته) وهو مبتدأ خبره قوله (حياته) وما عطف عليها أي هي حياته وعلمه إلى آخرها والحياة صفة تقتضي

المسجد الحرام أن شاء الله آمين وهو تعالى منزّه عن الشك والريب فثبت أنه تعالى أنما ذكر ذلك تعليماً منه لعباده هذا المعنى فكذلك هنا فلا ولي ذكر هذه الكلمة الدالة على تقوى الأمر إلى الله تعالى حتى يحصل بركة هذه الكلمة دوام الإيمان والثامن أن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأيته ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالؤمن يقول أن شاء الله حتى يجعله بركة هذه الكلمة من القسم الأول لمن القسم الثاني ثم أجاب عن استدلالنا فقال والجواب أن الفرق بين وصف الإنسان بكونه مؤمناً وبين وصفه بكونه متحراً كالحاصل من الوجوه التي

صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى (بلا روح حالة) فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوق
 (وعلمه) تعالى وهو صفة بيمتياز الاشياء (بلا ارتسام) لصورها (في قلب ولا دماغ)
 لتعاليمه سبحانه عن التأثير بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (بكل
 جزئي كان) أي وجد في الخارج (أو هو كائن قبل كونه) أي وجوده الخارج (من حركة
 كل شعرة ونحوها) كالذرة والهباء (وسكونها) بيان للجزئيات التي هي من متعلق العلم
 عند أهل السنة (بعلم واحد) لان كلام من صفاته تعالى لا تنكث فيه وانما التنكث في
 التعلقات والمتعلقات (لم يتجدد له) سبحانه (علم بحسب تجديد المعلومات) كعلوم المخلوقين
 (وقدرته) بالرفع عطف على حياته أيضا (على كل الممكنات وارادته) وقد سبق تعريفها
 (ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة يتجدد المرادات فالطاعات بارادته
 ومحبته ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهم ما يعني أخص من الارادة والمشيئة
 وهما بمعنى اذ كل من الرضا والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسه
 (والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره) قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل
 إن الله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحب الفساد (والكل) أي كل الكائنات من الطاعات
 ذكرنا وانه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم -مؤمنين حقا وذلك
 الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فوجب الشك في
 المشروط وبهذا يؤول عین مذهبا انتهى بحروفه قلت في هذا أبحاث الاول ان الشك
 في حصول ماهية الايمان لا يصح أن يكون مبني أولوية الاستثناء وانما هو مبني الجزم
 بالاستثناء الثاني ان القائل بأن الاعمال من الايمان لا يقول انها منه قبل وجوبها بل اذ
 وجبت كان وجوب الايمان بها كوجوب التصديق والاقرار على من لم يفعلها ما كان
 فعل التصديق ذلك بالتصديق والاقرار وان لم يفعل بطل التصديق والاقرار اذ خرج من
 الايمان ولا يدخل في الكفر وانما كان كذلك فلا يصح أن يستثنى الاحال ما وجب عليه

والمعاصي وغيرهما (بقضائه وقدره) تعالى (بلا جبر) منه (و) لا (إلجاء في الانغال
التكليفية) والقضاء عند الاشعية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها وفعالها أو كما مر في المتن عن التستري وقررناه من أن معنى قضائه
تعالى علمه أزل بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يوافق العلم
(وسمعه) بالرفع عطفاً أيضاً على حياته (بلا صماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة) على
الاجسام اللينة (وكلام النفس) فإنه تعالى يسمع كلا منهما (وبصره) بالرفع عطفاً كما مر
(بلا حذقة يقلمها تعالى رب العالمين عن ذلك) أي عن الصماخ والحذقة ونحوهما من
صفات المخلوقين (لكل موجود) متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم
أو حادث جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء
ونخفايا السرائر متكلم) بالرفع خبر ثالث لأن أي أنه تعالى واحد منفرد بما ذكره متكلم
ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف أي هو متكلم (بكلام قائم بنفسه أزل وأبد أين في الآفة
والسكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزّه عما يعترى الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق

فقبل ولم يأت به وهم لا يفصّلون الثالث أن قوله ونظر أن الخلاف في اللفظ فقط ليس
كذلك بل ظهر أن هذا من رد المختلف إلى المختلف ومثله ليس نزاعاً لفظياً الرابع قوله
المقام الثاني أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله ليس لأجل الشك لا يصح لما تقدم له أن عند
الشافعي رحمه الله الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث
قال ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك فعن صحة هذا لزوم لا يصح هذا النبي الخامس أن
قوله كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح
نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بمحصول الانتكاس
في القلب وزوال العجب لا يوافق قول أصحاب الشافعي الأولى أن يقول حيث كانت

من الآفة المسماة بانحس الباطن وهو عدم اقتداره على ادارة الكلام في النفس ومن
 السكون الباطن الذي هو ترك الادارة مع القدرة عليها (ليس بصوت ولا حرف) لان
 الحروف والاصوات أعراض حادثه وهو سبحانه (لا تقوم الحوادث به) لانه لو جاز قيام
 الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله
 وبقابليته هو (فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لانهم ما من صفات الاجسام وانه تعالى منزّه
 عن الجسمية كما هو أول الكتاب (ولا يحل) تعالى (في شيء) لا بذاته ولا صفاته أما ذاته
 فلا أن الحال هو الحصول في الحيز تبعاً و قد مر أول الكتاب تزيهه تعالى عن التحيز ولأن
 الحاصل ينافي الوجوب الذاتي لاقتدار الخال الى المحل وأما صفاته فلا أن الانتقال من
 صفات الذوات بل الاجسام (ليست صفاته من قبيل الاعراض) لان الاعراض حادثه
 وهو تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته (ولا عينه ولا غيره) أي وليست صفاته عين ذاته
 ولا غير ذاته أما انهم ليست عين الذات فظاهر وأما انهم ليست غير الذات فالمراد بالغيرين
 هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر فوجد عند عدمه (أحدث) سبحانه (العالم باختياره)
 خلافاً للفلاسفة في قولهم بالاجباب الذاتي (من غير غرض) له تعالى في احدائه (هو) أي

الدعوى الاولى والدليل موجب ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجل النعم عليه
 ويعارض ما ذكر أن قرآن الاستثناء بوجه التردد فتركه أبعد عن التهم وإن علم قصد
 المتكلم فيخشى عليه اعتياد النفس التردد فلا يقاوم ما ذكره ما يخاف منه عليه السادس
 أن عندي في صحة قوله وروى عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة لم تستثن في إيمانك قال اتباعاً
 لأبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال
 أبو حنيفة هلا قتديت بقوله أو لم تؤمن قال بلى نظراً فانه انما ذكر الطمع في المحقق في
 المستقبل لافي الحاصل في الحال وجواب أبي حنيفة روجه الله على طريق إرضاء العنان
 السابع ان قوله كان اقتادة أن يقول لانه قال بعد ان قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب

ذلك الغرض (استكمال) أى طلب حصول كمال (زائد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له) بايجاد ما يوجد ولا ما يوجد من العالم (اسم ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفاته ذاتة (لا ضلته ولا مشابه) في ذات ولا في صفة ولا في فعل (ولا احد) له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوى على أجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله (ولانهاية) عطف مبين وعلى الثانى عطف تفسير وعلى ارادة المعنيين مع عطف خاص على عام (ولا صورة) لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزوع عن الجسمية وصفاتها (يستحيل عليه) سبحانه (سمات النقص كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلام من صفات الاله صفة كمال (ليس بجهوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان) وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب (لا يكون) في ملكوته تعالى (الامايشاء) من خبر وشروفع وضروب وخسر بل لا تقع لمحظوظ ولا فلة خاطر الابارادته تعالى (الاحتياج) سبحانه (الى شئ) هو الغنى مطلقا قال الله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء فكل موجود فقير اليه تعالى في وجوده وبقاؤه وسائر ما عتبه (وانه) تعالى (حليم) بالالام مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله لا عس المطلوب هنا وهو زوال العجب والتبرك ولا المطلوب الاول الذى هو الشك في الايمان للشك في حصول العلم فهو ناب عنه من كل وجهه على ما لا يخفى (١) وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع باحياء الله الموقى عن وحي الله تعالى أو فقوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ثم انه لا يرى قول صاحب النبي صلى الله عليه وسلم حجة في الظنيات فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك الثامن ان قوله الثانى ان يقال ذكر في هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موضوعا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله تعالى والاخلاص في دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى

ويناسب ما بعده أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز ثم كرر ما خلق على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية أو دينية وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك (عقو) يحو أثر العصيان ويكفره بالاحسان (غفور لكبائر من شاء من مات مصرّاً على الكبائر) خلافاً للمعتزلة وأصل الغفرانة السر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محمود أو الغفران (بشفاعة من شاء) تعالى أن يشفع (من فني أو وليّ أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (إلا الكفر فأهل مخلصون في النار) قال تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (والمؤمنون مخلصون في الجنة) بعد دخولهم إياها (ابتداء) من غير عذاب يسبق (أو في عاقبة أمرهم) أن أدخلوا النار بجرأئهم) فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كأنطق به الأحاديث المتواترة المعنى (ولا تبئد) أي لا تنقضي (الجنة ولا النار) كأنطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما أبداً (ولا تموت الحور) العين (عند أبي حنيفة) بل هن داخلات فيمن استثنى الله والائتيان بالصلاة والزكاة وجه الله وذكري أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة إنما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخسة ينافي قوله لا جرم كان الأولى أن يقول إن شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول إن شاء الله ثم قوله لا يمكنه القطع في الوجودات والحواسات لمن عرف التاسع أن قوله روى أن الحسن سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الإيمان إيمانان فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فأنا مؤمن الخ دليل لنا لاله وذلك لأن محل النزاع الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال ههنا ما ينبغي في قتادة العاشر أن قوله إن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذلك هذا يقتضي أن الاستثناء واجب لأولى ثم صحته بالنظر إلى ما في نفس الأمر وما عند الله تعالى ولم يكلف به

تعالى بقوله تعالى الامن شاء الله (وهما) أى الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع
دليله (وبراه المؤمنين فى الجنة لا فى جهة ولا بانصال مسافة) بين الرائي والمرئي كما مر مع
الاستدلال له (وانه) تعالى (أرسل رسلا) مبشرين ومنذرين (أولهم آدم) صلى الله عليه
وسلم أرسل الى بنيه يعلمهم الشرائع وأما ما فى حديث الشفاعة من قول المستشفعين
لنوح عليه السلام أنت أول الرسل فالمراد الى قوم كفار (وأكرمهم) أى الرسل (عليه)
تعالى هو (خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم) الذى لا نبى بعده (وأزل) عطف على أرسل
(كتبا) على بعض أنبيائه بين فيها أمره ونهيه ووعدته ووعدته (آخرها) نزول (القرآن)
وكلامها كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا
الاعتبار كان القرآن أفضلها والا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد
فى تفضيل بعض السور والا تى فعناه أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للتدبر العامل به أو
لان ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه أكثر وأشار بقوله آخرها القرآن الى أنه ناسخ لها تلاوة
أحد الحادى عشر أن قوله نقل عن الثورى أنه قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد
بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية انما يريد على من يقول لا يجوز ان يشهد المؤمن
أنه من أهل الجنة الآن الثانى عشر ان قوله الايمان عبارة عن التصديق بالقلب الخ
لا يوافق الاولى الثالث عشر قوله ان أصحاب الموافاة الخ جوابه ان ما كان صحيحاً على
قول بعض لا يعتد بهم لا يصح أن يكون قولاً لمن لا يقول بذلك الرابع عشر ان
ما استشهد به من قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من الامور المستقبلة
وكلامنا فيما هو ثابت الآن الخامس عشر قوله ان جماعة من السلف ذكروا هذه
الكلمة دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير قتادة وقد خصم بقول امامنا رضى الله عنه
السادس عشر قوله وبراى الله ما يقويه فى كتاب الله تعالى وهو قوله أولئك هم المؤمنون
حقاً وهم المؤمنون فى علم الله وفى حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا

وكتابة وناسخ لبعض أحكامها (وأنه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم بأجسامهم وأنه لا يجب عليه) سبحانه (شيء) كما مر كل من الأحرار مع دليله (ويجب) على المكلفين من خلقته (محبة) الاختيارية المكتسبة بالنظر في انعامه بالإيجاد والامداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لتفعلهم (و) يجب (شكروه على) المكلفين من (خلقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحواس والصراف) كل منها (حق) كما مر مفصلا (وأشراط الساعة من خروج الدجال وزول عيسى) بن مريم (عليه) الصلاة (والسلام) من السماء (وخروج بأجوج وماجوج) (خروج) (الدابة) كما في سورة النمل وفي جامع الترمذي عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجاول وجه المؤمن وتخطم أنف الكافر الحديث (وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت به النصوص الصريحة الصحيحة (وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي) يكونون كذلك جوابه أن هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمنا حقا وماذا بعد الحق إلا الضلال وقد قال صلى الله عليه وسلم لا بي الدرداء رضي الله عنه أن لم تقل أنا مؤمن حقا فكأنك قلت أنا مؤمن باطلا السابع عشر أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الإنسان بكونه متعزرا كامن الوجوه التي ذكرناها أن كان بالنظر للعالم فياطل بالبدية وأن كان بالنظر إلى غير ذلك فليس الكلام فيه الثامن عشر أن حصول الشك في الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها مكبرة مع العقل والواقع فلا تعتبر التاسع عشر أن مقتضى هذا بدتسليمه أن يكون الشك في الإيمان الموصوف بالحقيقة وإذا كان كذلك فيكون الاستثناء لأجل الحقيقة لا في الإيمان وليس الكلام في هذا العشرون أن قوله أنه تعالى حكم على الموصوفين أنهم مؤمنون حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في

(والتفضيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك كله موضحاً في محله (والله) بالنصب
 (سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير مننه) أى جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله (أن
 يتوفانا على يقين ذلك) كله (مسلياً) انه (سبحانه) ذو الفضل العظيم (والطول العميم) (وهو)
 سبحانه (حسبنا) أى بحسبنا وكافينا (و) هو سبحانه (نعم الوكيل ولا حول) أى لا احتيال
 ولا طاقة (ولا قوة الا بالله العلي العظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
 ورضى الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والحمد لله رب العالمين

المشروط فهو يقوى عين مذهبنا يقتضى أن المقام الاول وهو الشك هو الراجع من
 مذهبهم والشيخ الامام سعد الدين التفتازانى يقول ان كان للشك فهو وكفر لا محالة لكن لم
 يعرج المحققون على هذا وقالوا الاول الترك والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا
 محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

﴿يقول المتوسل بحمد المصطفى الفقير الى الله تعالى محمود مصطفى﴾

نحمدك اللهم على جلالة امر آفة أفكارنا بالتفكير في آياتك وواضحات الادله ونشكر
 على ما أنعمت به علينا من اتباع الدين القويم والشريعة السهلة ونصلى ونسلم على سيدنا
 محمد الذى أنزلت عليه كتاباً هو لاصل الدين قوام ولقاعدة التوحيد عماد ونظام وعلى
 آله وأصحابه الغائبين بنصرة الدين السالكين سبيل الرشاد للهتدين ﴿أما بعد﴾ فان
 كتاب المسارحة فى العقائد المنجية فى الآخرة تأليف العلامة الاوحد والعلم المفرد
 امام العلماء الاعلام الاستاذ الكمال بن الهمام كتاب كشف عن وجه الحق غواشى
 الحجب وأرسل لكل مكابر ثواب الشهب وقد اعتنى بشرحه الجليل الغفير من أرباب
 التصدير والتحرير ومن أحسن شراحه الرافعة عن معناه القناع العربية عن حقائقه

مجرد الاطلاع الشرحان الجليلان الحسنان الجيلان المصوغان في قالب يقرب
 تناولوه ويسهل على افهام الطالبين تناولوه شرح الامام الالهي الكمال محمد بن أبي
 شريف الشافعي وشرح أستاذ الاساتذة وجهيد الجهابذة الشيخ فاسم بن قطلوبغا
 الحنفي سقى الجميع شآبيب الرحمة ذوالالطف الخفي ولما اشتتافت الى هذين الشرحين
 النفوس واستجلت ما استجلاء العيون للعروس بادرا الى طبعهما رغبة في عموم نفعها
 الهما ما ان الفاضلان والخبيران الكاملان الكرديان اللوذعي الامجد حضرة
 شكر الله أفندي أحمد والليبي الذكي الشيخ فرج الله زكي بالمطبعة العامرة
 ببولاق مصر القاهرة في ظل الحضرة الفخيمة الخديوية والعواطف الرحيمة
 العباسية من بلغت رعيته بين طلعت جميع الاماني الخديوية الاعظم عباس
 باشا حلي الثاني ادام الله أيامه ووالى على الرعية بره وانعامه مطوظا هذا
 الطبع اللطيف والشكل الطريف بنظر من عليه جيل طبعه يثني
 وكيل المطبعة حضرة محمد يرك حسن وذلك في شهر
 ربيع الاول من عام ألف وثلثمائة وسبعة
 عشر هجريه على صاحبها
 أفضل صلاة وأزكى
 تحية

(الكبرى الخارطة طبعها بمصر فتنابا للطبعة الاميرية يولاق مصر المحمية)

عبد شرح ابن أمير الحاج المسمى بالتفريز والتبصير على تحرير الكمال بن الهمام في
الاصول الجامع بين مذهبي الشافعية والحنفية وبهامشه شرح الامام الاسنوي
على منهاج اليبضاوي وشرح الامام القرافي الخوارزمي على مغنى الاصول للامام
جلال الدين الخبازي أجزاء ٣ والثنى خمسون قرش مصري

عبد شرح المصنف المسمى بكشف الاسرار للتسفي على متنه المسمى بالنصار مع
شرح نور الانوار وحاشيته المسماة بقررا لاقرار أجزاء ٢ والثنى ثلاثون قرش
مصري

عبد كتاب سيمويه مع شواهد العلم ومختصر شرح السيرافي عليه أجزاء ٢
والثنى سبعون قرش مصري

عبد شرح المسامرة للكمال بن أبي شريف على مسامرة الكمال بن الهمام في علم
الكلام مع شرح العلامة فاسم الحنفي ثمنه عشرة قروش مصري
كل من اراد هذه الكتب من أي جهة كانت يجازي في شأنها

فیرج الله زکی الکردی بمصر

بجامع الازهر بالزواق

العباسی





Bibliotheca Alexandrina



0501931